DER KRITISCHE WERT DER ALTARAMÄISCHEN AḤIḳARTEXTE AUS ELEPHANTINE.

INAUGURALDISSERTATION

VERFASST UND DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER KGL. BAYER. JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT AM 2. JULI 1913

VON

DR. THEOL. FRIEDR. STUMMER

AUS MÜNNERSTADT.

ACAD. LUGD BAT. BIBL.

MÜNSTER i. W. 1914.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Referent: Prof. Dr. M. Streck.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der benutzten Literatur V

Vorwort VII

Einleitung 1

I. Teil. Textkritische Bemerkungen zu den Aḫiḳarfragmenten . . . 2—36

1. Der ursprüngliche und der jetzige Zustand der Handschrift . 2—5

2. Die bisherigen Bemühungen um Heilung der Textschäden . . 5—36

II. Teil. Die ursprüngliche Gestalt der Aḫiḳarerzählung . . . . . 36—49

III. Teil. Der didaktische Teil des Aḫiḳarbuches. Sein Verhältnis zur Erzählung und seine Stellung in der orientalischen Literatur 50—68

IV. Die Heimat und die literarische Art des Aḫiḳarbuches. Die Persönlichkeit Aḫiḳars . . . . . 69—82

Schluß 82

Stellenregister . . . . . 83—84

Nachträge und Berichtigungen 84

Verzeichnis der benutzten Literatur.

Dalman, G., Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. 2. Aufl. Leipzig 1905.

Epstein, J. N., Glossen zu den „aramäischen Papyrus und Ostraka", in: Zeitschrift für die atl Wissenschaft XXXII (1912) 128—138.

— Weitere Glossen zu den „aramäischen Papyrus und Ostraka", ebenda XXXIII (1913) 138—149 und 222—235.

— Nachträge und Berichtigungen zu meinen Glossen im Jahrgang 1912 und 1913, ebenda 310—312.

Erbt, W., Von Jerusalem nach Rom, Leipzig 1912 (= Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft XVII 2).

Grimme, H., Bemerkungen zu den aramäischen Achikarsprüchen, in: OLZ XIV 529—540.

Halévy, Les nouveaux papyrus d'Éléphantine in Revue sémitique XX (1912) 31—78; 153—184.

Harris, R., The story of Aḥiḳar from the syriac, arabic, armenian, ethiopic, greek and slavonic versions, London 1898, 2. ed., Cambridge 1913.

Hehn, J., Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913.

Kautzsch, E., Die Hl. Schrift des Alten Testamentes, übersetzt und herausgegeben [3], Tübingen 1909.

Lidzbarski, M., Besprechung der Publikation Sachaus (s. u.), in: Deutsche Literaturzeitung XXXII (1911) 2966—2981.

— Die neuaramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 2 Bde., Weimar 1896.

Meyer, E., Die Entstehung des Judentums, 1896.

— Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912.

Montgomery, J. A., Some Notes on Sachau's Aḥiḳar Papyri, in: OLZ XV (1912) 535—536.

Müller, J., Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit, Gießen 1908 (= Beiheft 13 der Zeitschrift für die atl Wissenschaft).

Nau, Fr., Histoire et sagesse d'Aḥikar l'assyrien, Paris 1909.

— Aḥiqar et les papyrus d'Éléphantine, in: Révue Biblique, NS IX (1912) 68—79.

Nöldeke, Th., Besprechung der Publikation Sachaus im Lit. Zentralbl. LXII (1911) 1503—1507).

— Untersuchungen zum Achikarroman, Berlin 1913 (= Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, N. F. XIV 4).

Perles, F., Zu Sachaus Aramäischen Papyrus und Ostraka, in: Orientalistische Literaturzeitung XIV (1911) 497—503 und XV (1912) 54—57.

Ranke, Early Babylonian Personal Names from the published tablets of the so-called Hammurabi Dynasty, Philadelphia 1905 [= The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series D, Vol. III].

Reinach, Th., Un conte babylonien dans la littérature juive, in: Révue des Etudes Juives XXXVIII (1899) 1—13.

Sachau, E., Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipzig 1911.

Schollmeyer, P. Anastasius, Die Herkunft der Achikarsprüche, in: Theologie und Glaube IV (1912) 660f.

Seidel, Bemerkungen zu den aramäischen Papyrus und Ostraka aus Elephantine, in: Zeitschrift für die atl Wissenschaft XXXII (1912) 292—99.

Smend, R., Alter und Herkunft des Achikarromans und sein Verhältnis zu Äsop, Gießen 1908 (= 13. Beiheft der ZAW).

— Besprechung der Publikation Sachaus, in: Theologische Literaturzeitung XXXVII (1912) 387 ff.

Staerk, W., Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, Bonn 1907 (= Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen Nr. 22/23).

Tallqvist, K., Neubabylonisches Namenbuch, Helsingfors 1905.

Torczyner, H., Anmerkungen zu den Papyrusurkunden von Elephantine, in: OLZ XV (1912) 397—403.

Ungnad, A., Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911.

Weber, O., Die Literatur der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1907.

Wensinck, A., Zu den Achikarsprüchen der Papyri aus Elephantine, in: OLZ XV (1912) 49—57.

Abkürzungen.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.

ass. = assyrisch.

DLZ = Deutsche Literaturzeitung.

ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Vorwort.

Die nachstehende Arbeit, die der hohen philosophischen Fakultät der Universität Würzburg als Dissertation vorlag, war bereits abgeschlossen, als Nöldekes „Untersuchungen zum Achikarroman“ erschienen. Doch konnte diese wertvolle Abhandlung, sowie manche andere Publikation, vor der Drucklegung noch verwertet werden.

Es war mir ferner möglich, die Aḥiḳarpapyri im Original zu kollationieren. Wesentliche Korrekturen der Lesung Sachaus ergaben sich dabei nicht; wohl aber konnte ich mich von der Unmöglichkeit so mancher von anderen vorgeschlagenen Konjektur durch Augenschein überzeugen. Ich habe mich bemüht, alle Ergänzungsvorschläge zu buchen, die mir irgendwie diskutabel erschienen; habe mir aber die Freiheit genommen, wertlose Einfälle einfach mit Stillschweigen zu übergehen.

Ich bin mir wohl bewußt, daß das durch die Papyri uns erschlossene neue Material zur Aḥiḳarfrage oft nur Vermutungen erlaubt; aber ich hoffe, daß meine Ausführungen auch jenen Anregungen geben werden, die sich ihnen nicht überall anschließen zu können glauben.

Herr Prof. Dr. Streck in Würzburg hat mich durch manchen wertvollen Fingerzeig unterstützt. Auch Herr Geheimrat Prof. Dr. Sachau in Berlin machte mich auf mehrere Punkte aufmerksam, die mir von Wichtigkeit waren. Herr Domkapitular und Univ.-Prof. Dr. Nikel in Breslau nahm die Arbeit unter die „Alttestamentlichen Abhandlungen“ auf und beteiligte sich in zuvorkommendster Weise an der Lesung der Korrekturbogen. Ihnen allen sei für ihre freundliche Hilfe der herzlichste Dank ausgesprochen.

Berlin-Schlachtensee, im Juli 1914.

Der Verfasser.

Einleitung.

Für die Erforschung des Aḥiḳarromans standen uns bisher nur die verhältnismäßig sehr jungen Texte zu Gebote, die sich in den nachchristlichen orientalischen Literaturen erhalten haben. Ein tieferes Eindringen in das Problem war nur auf dem Wege der historisch-philologischen Kritik möglich. Nur auf diese Weise konnte die ungefähre Entstehungszeit ermittelt werden. Durch dieselbe Methode konnte man tastende Versuche wagen, die innere Geschichte und die Wurzeln des Romans klarzulegen Die von Sachau publizierten Aḥiḳarfragmente aus Elephantine gestatten uns die Probe sowohl auf viele der bisherigen Resultate wie auf die Methode selbst zu machen.

Die uns nun erschlossene Kenntnis eines immerhin bedeutenden Restes außerbiblischer Spruchliteratur gestattet uns einen wenn auch flüchtigen Einblick in das Verhältnis der alttestamentlichen Weisheitsbücher zu den gleichartigen Erscheinungen des alten Orients und bietet zugleich Anhaltspunkte zur Prüfung der bisherigen chronologischen Einordnung dieser Bücher in die Literaturgeschichte des Alten Testamentes.

Diese kritische Bedeutung der altaramäischen Aḥiḳartexte soll nun im Folgenden gewürdigt werden. Vorausgeschickt sei eine zusammenfassende Darstellung der bisher zur Sanierung der Textschäden geleisteten Arbeit.

I. Teil.

Textkritische Bemerkungen zu den Aḥiḳarfragmenten.

1. Der ursprüngliche und der jetzige Zustand der Handschrift.

Die fragmentarische Überlieferung des altaramäischen Aḥiḳarbuches muß unsere Freude über den trotzdem immer noch sehr wertvollen Fund wesentlich herabstimmen. Wir sind an vielen Stellen auf Konjekturen angewiesen. An Vorschlägen hierzu ist kein Mangel. Im folgenden soll eine kritische Übersicht über die bis jetzt gemachten Versuche zur Heilung der Textschäden gegeben werden. Es muß aber gleich bemerkt werden, daß man vielfach einen grundlegenden Fehler gemacht hat: man hat sich nämlich nicht immer Rechenschaft gegeben, ob die vorgeschlagenen Ergänzungen nach Art und Ausmessungen der Handschrift auch wirklich da gestanden haben könnten. Es ist aber klar: auf die Beschaffenheit der Papyrusblätter und ihrer Beschriftung muß Rücksicht genommen werden, wenn nicht alle Konjekturen ein zielloses Gerede in den blauen Dunst hinein bleiben sollen.

Wie sah die elephantinische Aḥiḳarhandschrift aus? Ohne Zweifel haben wir sie uns nach Analogie des antiken Buches vorzustellen. Ob sie aus einer oder mehreren Rollen bestand, ist natürlich nicht mehr auszumachen, ebensowenig wie lang die einzelnen Papyrusstreifen waren. Nur das können wir an den besterhaltenen Fragmenten ersehen, daß das Blatt aus einzelnen Stücken von ca. 16 cm Breite und ca. 31 cm Höhe zusammengeklebt war. Die Beschriftung geschah, wie zu erwarten ist, kolumnenweise. Die am besten erhaltenen Stücke zeigen eine Breite von ca. 26 (so z. B. Tfl. 46) bis 30 cm (so z. B. Tfl. 44) bei einer Höhe von etwa 16—17 Zeilen. Dabei ist jedoch zu beachten,

daß man auf gleiche Länge derselben wenig Rücksicht nahm, dagegen die Anfänge genau senkrecht untereinander setzte. Das erstere ist namentlich auf den Blättern zu beobachten, die die Sentenzen und Fabeln enthalten. Alles in allem haben wir es mit einer schönen und regelmäßig geschriebenen Handschrift zu tun. Dieser Umstand macht es uns möglich, wenigstens annäherungsweise zu bestimmen, wieviel im ganzen und im einzelnen verloren gegangen ist.

Pap. 49, von Sachau richtig an den Anfang gestellt, bietet für die Ergänzung ziemliche Schwierigkeiten. Besonders hoffnungslos sind die Zeilen 6. 7 und 8. Von den übrigen fehlen durchgängig die Enden. Die Anfänge sind mit Ausnahme von Z. 1—3 ziemlich gut erhalten. Doch können auch bei diesen höchstens 2—3 Buchstaben fehlen. Dagegen sind im Innern mehrfach große Lücken vorhanden, deren Ergänzung wohl kaum möglich sein wird.

Bezüglich des folgenden Papyrus (Pap. 50) hat schon Sachau vermutet, daß zwischen ihm und dem vorausgehenden Blatte nicht viel fehlen kann [1]). Man wird aber wohl ruhig behaupten können, daß er sich unmittelbar an Pap. 49 anschließt. Es ist am oberen Ende desselben keine Zeile weggefallen. Der erhalten gebliebene Teil der Kolumne hat nur eine Breite von ca. 12 cm. Es ist also durchschnittlich etwas über die Hälfte der Zeilen verloren gegangen. Doch sind die Anfänge offenbar viel weniger beschädigt: höchstens 2—3 Buchstaben können hier bei jeder einzelnen Zeile fehlen. Übrigens scheinen die oberen Zeilen rechts etwas weiter vorgestanden zu haben als die unteren, wie sich aus einer Vergleichung des Buchstabenrestes in Z. 1 (ש) mit Z. 10—14 ergibt.

Zwischen Pap. 50 und 51 ist kaum eine größere Lücke anzunehmen [2]). Im übrigen ist Pap. 51 ebenso schlecht erhalten wie der vorhergehende. Es sind wiederum reichlich die Hälften der Zeilen verloren gegangen, und zwar sind diesmal die vorderen am meisten beschädigt. Man beachte, daß die oberen Zeilen etwas kürzer sind als die unteren. Z. 17 ist sicher die letzte der Kolumne; denn von einer weiteren müßte sich wenigstens eine Spur erhalten haben.

Die erste Kolumne des folgenden Papyrus (Pap. 52) ist darum die unmittelbare Fortsetzung der letzten Worte Aḥiḳars in 51, 17.

[1]) Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine. Bearbeitet von Ed. Sachau, Leipzig 1911, 152.

[2]) S. unten S. 8.

Nur das כאיש עם רעהו macht einige Schwierigkeiten. Man vermißt ein Verbum. Auf dem vorausgehenden Blatt kann es nach dem eben Bemerkten nicht gestanden haben[1]), vor dem כאיש aber auch nicht, da der Anfang der Zeilen vollständig erhalten ist. Es wird nichts übrig bleiben als entweder ein Versehen des Schreibers oder einen elliptischen Ausdruck anzunehmen. Sonst ist die erste Kolumne des Papyrus eines der am besten erhaltenen Stücke der Aḥiḳarfragmente. Die Lücken sind verhältnismäßig wenig ausgedehnt. Um so trostloser sieht die 2. Kolumne aus, bei der wohl mehr als die hintere Hälfte verloren zu sein scheint.

Der folgende Pap. 53 gehört bereits der Spruchsammlung an. Wie groß die Lücke zwischen ihm und dem letzten Blatt erzählenden Inhalts ist und was in dieser enthalten war, darüber ist selbstverständlich kaum eine Vermutung möglich. Ob die Lösung des Knotens ähnlich geschildert war, wie in den neueren Rezensionen des Aḥiḳarromans oder anders, ist eine Frage, die nur durch einen neuen Fund gelöst werden könnte. Hier versagt unser Material leider in einem entscheidenden Punkte. Aber auch die von der Spruchsammlung übrig gebliebenen Blätter sind in textkritischer Hinsicht die schwierigsten, da der Umfang des Verlorengegangenen hier oft kaum mehr bestimmt werden kann. Sind nämlich im erzählenden Teil die Zeilen der Kolumnen wenigstens von annähernd gleicher Länge, so ist das hier nicht der Fall. Der Schreiber ist häufig, wenn auch nicht immer, so verfahren, daß er bei jeder Sentenz eine eigene Zeile begann. Ferner läßt sich, genau so wie in den neueren Aḥiḳargeschichten, oft gar kein oder nur ein loser Zusammenhang zwischen den einzelnen Sprüchen konstatieren.

Im einzelnen ist zu den sieben zum didaktischen Teil gehörenden Blättern zu bemerken: Bei Pap. 53 sind von Z. 1—10 die hinteren Hälften vollständig verloren gegangen. Von den übrigen sind sie auf einem getrennten Stück noch erhalten. Der Zwischenraum zwischen diesem und dem Hauptteil ist aber zweifelsohne größer gewesen als auf dem Faksimile angenommen wird. Sachau hat ja diese Möglichkeit bereits zugegeben (S. 162). Z. 11 muß, wie er ganz richtig vermutet (ebd.), nach פנעם זי ergänzt werden א[ארית ואילת]. Dazu bedarf es aber eines Raumes von ca. 3—4 cm. Die Zeilenlänge wäre dann allerdings etwas größer als der Durch-

[1]) So Sachau 157.

schnitt gewesen, was aber natürlich als Einwand nicht in Betracht kommt.

Pap. 54 ist ziemlich vollständig erhalten. Bei dem folgenden Blatt ist zu beachten, daß die Zeilenanfänge genau untereinander stehen. Sie sind also vollständig erhalten und es ist daher vorne nichts zu ergänzen. Die Rekonstruktionsversuche, die mit diesem Sachverhalt nicht rechnen, sind also von vornherein wertlos. Die erste Kolumne des Pap. 56 ist ein typisches Beispiel dafür, wie wenig der Schreiber auf gleichmäßige Länge der Zeilen gesehen hat. Die Anfänge sind beschädigt: es dürften hier nicht bloß einige Buchstaben, sondern selbst ganze Worte weggefallen sein. Wie groß der Umfang des von der 2. Kolumne Erhaltenen ist, läßt sich nach den vorausgehenden Bemerkungen nicht mehr feststellen. Schlecht erhalten und kaum mehr zu rekonstruieren ist Pap. 57; die beiden letzten als zum Aḥiḳarbuche gehörig nachweisbaren Stücke sind nur als traurige Fragmente auf uns gekommen. Von den sonstigen in größerer Anzahl vorhandenen Bruchstücken und Fetzen gehört anscheinend nichts hierher.

2. Die bisherigen Bemühungen um Heilung der Textschäden.

Nachdem, wie es scheint, in den Bemühungen um Ergänzung der Aḥiḳartexte ein Stillstand eingetreten ist, dürfte eine Zusammenfassung und Kritik der geleisteten Arbeit am Platze sein.

Pap. 49 Z. 1 ergänzt Lidzbarski (DLZ XXXII 2977) das am Anfang stehende לי . . . zu מתלי [1]). Es wäre dann nach Analogie von Z. 5 ברה שמה אסרחאדן = sein Sohn namens A. zu übersetzen: „Sprüche eines weisen und geschickten Schreibers, namens Aḥiḳar, welcher usw.“ Der Zeichenrest am Schlusse der Zeile könnte das Überbleibsel eines ח sein, sodaß etwa [במתא]ח zu ergänzen wäre [2]).

Z. 2 ist wohl kaum mehr zu restituieren. Vermuten läßt sich, daß sie wenigstens teilweise zur Überschrift gehört haben muß. אמר kann nämlich nicht Anfang der Erzählung sein, da in

[1]) Ich glaube auf dem Original vor dem ל eine Spur des ת wahrzunehmen.

[2]) Nöldekes Ergänzung [נ]דן (Untersuchungen zum Achikarroman 7) scheint mir ausgeschlossen zu sein, da der fragliche Buchstabenrest sicher nicht zu נ ergänzt werden kann.

ihr Aḥiḳar in der ersten Person von sich spricht. Es wäre demnach vorher zu ergänzen וזי. Die Lücke hinter קדמת auszufüllen, ist mir nicht gelungen. Montgomerys Konjektur קדמת מל]ך[1) ist nicht besonders wahrscheinlich.

Z. 3 kann das ת . . . am Anfang nicht Rest von צבת = ass. ṣabâtu sein, wie Perles vorschlägt[2]). Die Entlehnung eines babylonischen Wortes ist, da entsprechende aramäische so nahe lagen, doch sehr unwahrscheinlich, ganz abgesehen davon, daß m. W. ṣabâtu im Ass. niemals in Verbindung mit ḳunuḳḳu (Siegel) gebraucht wird. Sodann ist der dem ת vorausgehende Buchstabenrest deutlich ein י. Epstein[3]) glaubt unter dem י den Fußstrich eines ב zu erkennen und meint, daß dadurch Perles' Vermutung zugleich bestätigt und berichtigt werde. Nun ist allerdings auf dem Papyrus ein Rest zu sehen, der so gedeutet werden könnte. Allein nach Einsicht des Originals möchte ich lieber glauben, daß es sich um einen durch Auslaufen der Tinte verursachten Klecks handelt. Auch wäre eine scriptio plena des (kurzen!) i in ṣâbitu in diesen Texten doch sehr auffallend. Es ist also die von Lidzbarski[4]) vorgeschlagene Ergänzung zu [הו]ית ע׳ „ich war Siegelring" entschieden vorzuziehen.

Den Schluß der Zeile liest Epstein (a. a. O) unter Zustimmung Nöldekes[5]): — אנה למ בנן ל. Die Lesung אנה scheint mir indes nicht ganz sicher, dagegen ist zweifelsohne בנן statt des Sachauschen בנו zu lesen. Hinter dem ל ist an der Bruchstelle ein Buchstabenrest zu erkennen, der zu einem א ergänzt werden könnte (vgl. den Duktus des א z. B. in Z. 11), so daß etwa zu lesen wäre: [א הוו לי] לם בנן ל (?) אנה.

Z. 4 möchte ich im Anschluß an Sachaus Vermutung (S. 149) ergänzen: ומלי (6 הוה שנחאריב מ׳ א׳ א]רכתה „erfüllt hatte S. der K. von A. seine Lebensdauer". Vgl. Targ zu Gn 6, 3 wo, אַרְכָה = bh. ימים ist. Hinter א]רכתה könnte gestanden haben ומת שנ]חאריב מ]לך „und es starb S. der K.".

---

[1]) Anfang der Geschichte OLZ XV (1912) 535. Ähnlich Halévy, Revue sém. XX (1912) 37f. [2]) OLZ XIV (1911) 500.

[3]) Glossen zu den aramäischen Papyrus und Ostraka, in: ZAW XXXII (1912) 132.

[4]) DLZ XXXII (1911) 2978. Halévy (a. a. O.) ergänzt in Z. 2 [נשאה] „ich trug" und liest ית. [5]) Untersuchungen zum Achikarroman 7.

[6]) So und nicht מלא ist zu lesen, wie Epstein („Weitere Glossen zu den aramäischen Papyrus und Ostraka", in: ZAW XXXIII [1913] 225) richtig gesehen hat.

Z. 5. Das בוהי — חל hat Sachau unzweifelhaft richtig zu כוהי א]שנחאריב חל[ק ergänzt. Die Lücke im Papyrus reicht dafür vollständig aus.

Z. 6 dürfte statt לבראחר vielleicht לבראחת[י zu lesen sein[1]). Halévy[2]), Nöldeke[3]) und Epstein vermuten etwa: שב[ק מלכא מלכותה]לבר. Letzterer meint, an dieser Stelle seien die Kämpfe Asarhaddons mit seinem Bruder erwähnt gewesen[4]). Aber zu einer solchen Annahme liegt doch gar kein Grund vor.

Z. 8 ist mit Lidzbarski (DLZ XXXII 2978) zu lesen ברי „mein Sohn".

Z. 9 ergänzt Epstein (5) וחכמתה וטבתא י[תיר]ה --- בהיכלא עמ[ד = ich lehrte (חכם) ihn und viel Gutes (erwies ich ihm?), er stan[d] im Palaste. So könnte die Zeile gelautet haben.

Z. 10. Sachau ist trotz Nöldekes gegenteiliger Vermutung[6]) im Recht, wenn er die Ergänzung des נדהי zu סגדוהי ablehnt. Der am Anfang stehende Buchstabenrest kann unmöglich zu ס ergänzt werden. Am Ende vielleicht mit Epstein וחכמה מ[ן כל] und Z. 11 Anfang שאלה י[ו] = „und er belehrte ihn (den König) über alles, was er ihn fragte". Am Schluß: חין שגיאן לך (ZAW XXXIII [1913] 226 und dazu ebd. 312, wo er lieber שרירן lesen möchte).

Z. 15 ist in hoffnungslosem Zustande. Halévys[7]) Ergänzung ואמרת] אנ[ה אחיקר שנח]ארים [מלכ]א אבון [ו]י מלך הו hat Nöldeke[8]), trotzdem sie sehr plausibel erscheint, mit Recht abgelehnt, da die Beschaffenheit des Papyrus dagegen spricht. Ich selber hatte geglaubt, folgende Ergänzung vorschlagen zu können: . . . [א]נה[עברת אבוך [ו]י מלך הי[ה] לשנח]ארים מלכא = „ich tat dem Könige S. deinem Vater, welcher König war . . .". (Vor אנה vielleicht כוי zu denken!) Allein ich wage meine Vermutung selbst nicht mehr als wahrscheinlich zu bezeichnen.

Pap. 50 Z. 1 hat A. Ungnad den vor dem ב am Anfang stehenden Rest richtig zu ש ergänzt[9]), sodaß zu lesen ist שב אנה „alt bin ich". Vgl. Pap. 51,4: אחיקר זך שבא. Ebenso treffend ist in Z. 2 die Ergänzung des א zu הא „siehe"[10]).

[1]) Die Nachprüfung des Originals hat mich in dieser Vermutung bestärkt.
[2]) a. a. O. [3]) a. a. O. S. 7. [4]) ZAW XXXIII (1913) 226.
[5]) ZAW XXXIII (1913) 226. [6]) Untersuchungen zum Achikarroman 7.
[7]) a. a. O. S. 38. [8]) a. a. O. 8. [9]) Aram. Pap. aus Elephantine 1911, 64.
[10]) a. a. O. Verf. war übrigens schon bevor er Ungnads Ausgabe kannte, zu demselben Resultat gekommen. Halévy (a. a. O. S. 41) ergänzt טב und übersetzt: bien je ne suis officier . . . Das dürfte kaum richtig sein.

Z. 3. Die Vermutung Lidzbarskis[1]), am Beginn der Zeile habe gestanden: „nachdem [müßte wohl heißen כדי] ich gestorben bin“ (ת[מית]) scheitert an folgenden Gründen: 1. Sie beachtet den Zusammenhang nicht: Nadin soll offenbar sofort der Nachfolger Aḥiḳars in allen seinen Ämtern werden. 2. Die Raumverhältnisse des Papyrus (s. o.) weisen darauf hin, daß am Anfang höchstens zwei Buchstaben fehlen können. Da auch die (dem Raum nach mögliche) Ergänzung von Perles (s. o. zu Pap. 49, 3) aus sprachlichen Gründen abgelehnt werden muß, so muß wohl mit Ungnad (a. a. O.) gelesen werden ת[וְשֵׁיב]. Den Schluß ergänzt Nöldeke[2]) mit Halévy und Ungnad zu [טתי]וע.

Z. 4. Nöldekes[3]) Vermutung, כותא sei mit כות im Nab. und Palm. und mit syr. ܟܘܬ zusammenzustellen und bedeute einfach „so“, ist ansprechend.

Z. 8 ergänzt Lidzbarski[4]) unter Zustimmung Nöldekes (a. a. O.) am Anfang י[בר]. Am Schluß ist wohl zu ergänzen יבע[ה, so Nöldeke ebd.

Z. 9 f. Epsteins Ergänzung[5]) [עשת על]י באשתא und [קרצ]אבל hat Nöldeke (a. a. O.) mit Recht „glänzend“ genannt. Letzterer knüpft folgende wichtige Folgerung daran: „Achikar zieht sich zurück und denkt, ‚er wird Gutes erstreben‘, statt dessen ‚ersann er Böses und verleumdete mich‘. Die folgenden Zeilen geben dann die Worte Nadins an den König. ‚Der als weise geltende Ratgeber seines Königs‘, so heißt es ungefähr, ‚stößt gar sehr unruhige (?) Worte aus‘. So erkennen wir, daß sich Tab. 42 ebenso unmittelbar an Tab. 41 anschließt wie diese an Tab. 40 und wie Tab. 43 an Tab. 42“[6]). Über die kritische Bedeutung dieser Erkenntnis werden wir noch sprechen.

Z. 14. Epstein liest vortrefflich: כזי ברי זי לא ברי כדא[עלי כדבתא] = da mein Sohn, der nicht mein Sohn ist, erdichtet hat über mich Lügen . . .[7]). Nöldekes eben erwähnte Feststellung erhält dadurch eine weitere, jedenfalls sehr feste Stütze.

Pap. 51 Z. 2 ist wohl mit Sachau[8]) חד zu ergänzen, aber

[1]) DLZ XXXII (1911) 2978. [3]) Untersuchungen zum Achikarroman 8.
[3]) a. a. O.
[4]) DLZ XXXII 2978.
[5]) Glossen zu den aramäischen Papyrus und Ostraka, in: ZAW XXXII (1912) 132. [6]) a. a. O. 8.
[7]) ZAW XXXIII (1913) 226. [8]) S. 153.

mit Lidzbarski[1]) zu übersetzen: „einer von (מן!) den Großen meines Vaters“ [2]).

Z. 4 hat Epstein[3]) Sachaus und Ungnads Lesung קלו in הגלו = bibl. אִלּוּ verbessert; also wäre zu übersetzen: wenn [Aḫ]iḳar usw. Den Nachsatz läßt er mit למה in Z. 5 beginnen.

Z. 5. Nöldeke[4]) liest: Und warum (ולמה) soll er das Land wider uns verderben. Aber was er als ziemlich deutlichen Rest des ו zu erkennen glaubt, kann m. E. nur Überbleibsel eines ח oder ך sein. Epsteins Vermutung[5]), חבל hier und in Z. 13 heiße „verleumden“, „aufwiegeln“ und hänge mit حبل „schlau“ zusammen, halte ich nicht für richtig. Die beiden Bedeutungen sind doch gar zu disparat, als daß man sie für ein und dieselbe Wurzel annehmen könnte. Sodann bringt man חבל immer noch am besten mit خبل (schädigen) und ḫabâlu = syr. ܚܒܠ (verderben) zusammen, zumal die Bedeutung „zugrunde richten“ für beide Stellen ganz gut paßt[6]).

Z. 6. תור ist natürlich Rest von אסרחאדן מלך א[תור. Vorher muß im Anschluß an אחרי כזי = „dann sowie“ etwa gestanden השכחתה קטלה = (dann sowie) du ihn gefunden hast, töte ihn.

Z. 7 lautete der Anfang wohl als Fortsetzung von למחזה איכ (so! nicht לם חזה!) יהשכח אחיקר : זך שבא אדין = (um zu sehen) wie er (sc. Nabusumiskun) finden könne jenen A. den Greis. Darauf (bestieg usw. So erhielten wir mit dem erhaltenen Teil zusammengenommen etwa die normale Zeilenlänge (ca. 50 Buchstaben). Das זך weist übrigens auf eine frühere Nennung des Namens Nabusumiskun hin (vielleicht in Z. 1?).

Z. 8f. Nöldeke (a. a. O. 8) billigt mit Recht Epsteins Ergänzung (ZAW XXXII [1912] 132) לם[עם גברין[7]) א]חרנן זי עמה פ[געו].

Z. 9. Die Ergänzung Sachaus[8]) זי עמה ה[וו] ist die nächstliegende.

Z. 10. Nöldeke (a. a. O.): „Nach רביא steht, soviel ich sehe, ת. . . נתי, und darin steckt wohl כנתי ‚mein Genosse‘, das Attribut des Mannes im Syrer.“ Aber m. E. ist es das unmög-

[1]) DLZ XXXII (1911) 2978. [2]) Am Anfang der Z. 3 stand wohl אבל od. ä. (Epstein in: ZAW XXXII [1912] 132).

[3]) a. a. O. Halévy (Rev. sém. XX [1912] 42 f.) liest שקלו = ils prirent. Allein das paßt nicht in den Zusammenhang.

[4]) Untersuchungen zum Achiḳarroman 8. [5]) a. a. O. 133.

[6]) In diesem Sinne auch Nöldeke a. a. O. 9.

[7]) Nöldeke fügt noch ein תרין ein. [8]) S. 154.

lich. Jedenfalls kann ich weder auf dem Faksimile noch auf dem Original mit Sicherheit ein י erkennen.

Z. 12. Am Schlusse liest Epstein [1]) יבעך und vergleicht syr. ܡܒܥ pedibus contrivit. Nöldeke stimmt bei, nur denkt er sich als Subjekt des Verbums Nadin, während Epstein es auf Aḥiḳar bezieht und als Passiv faßt [2]).

Z. 13 mit Nöldeke (a. a. O.) am Anfang wohl ת[וי רבי] oder ת[וי רבית אנ] zu ergänzen. In dem Worte תובא am Ende sieht Epstein [3]) wie schon Sachau das targumische תובא „Speichel". Ich halte Nöldekes Bedenken [4]) nicht für stichhaltig; dagegen muß ich die weitere Vermutung Epsteins, es sei hier im Anschluß an ein Sprichwort in Lvr 16, 9 zu lesen תובא תב לתיובא [5]), mit aller Reserve aufnehmen, zumal mir der Text der von ihm zitierten Sentenz keineswegs sicher zu sein scheint, wie denn auch Epstein selbst sich genötigt sieht, eine Korrektur vorzunehmen.

In Z. 14 wird man aber mit Epstein [6]) ergänzen dürfen בתא דחלת]ר דהלתא = „großer Schrecken ergriff mich".

Z. 15 heißt es deutlich קדמך, doch ist Sachau mit seiner Korrektur in קדמן ganz im Recht.

Z. 17 erklärt Nöldeke a. a. O. den Ausdruck הוית מסבל mit Recht als „ich ernährte dich" [7]).

Pap. 52 Kol. I Z. 5. H. Torczyner [8]) hat den Sinn erfaßt, wenn er übersetzt: „Der König A. ist bekanntlich (כמנדע!) barmherzig [9]). Später einmal (על אחרן) wird er usw." Die Ergänzung des א vor אתה zu אדין durch Ungnad [10]) ist m. E. besser als die Sachaus (א[ת]) und nach den Raumverhältnissen des Papyrus ganz gut möglich.

[1]) Z A W XXXII (1912) 132.

[2]) Die Ergänzung der ZZ. 11—12 durch Epstein in: Z A W XXXIII (1913) 226 kann ich nur teilweise billigen. וי ע[ל עטתח in Z. 12 ist möglich, aber das נבר hinter dem נבר in Z. 12 ist bedenklich.

[3]) Z A W XXXII (1912) 133 und XXXIII (1913) 226.

[4]) a. a. O. 9. [5]) = der Speichel kehrte zum Spucker zurück.

[6]) Z A W XXXIII (1913) a. a. O.

[7]) So auch Seidel in: Z A W XXXII (1912) 294, der 52 II 9 „und wohl auch" 10 und 11 ebenso erklärt.

[8]) O L Z XV (1912) 398.

[9]) Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 9) ist von keiner der möglichen Deutungen befriedigt. Halévys Übersetzung (Rev. sém. XX [1912] 44) selon la connaissance (de tous) kommt auf dasselbe hinaus.

[10]) Aramäische Papyrus aus Elephantine 67.

Z. 6. Das ויחיני des Textes bei Sachau ist natürlich nur Druckfehler für ויהחיני des Faksimile, worauf schon Lidzbarski hingewiesen hat [1]).

Z. 7 möchte ich von den bei Sachau zur Wahl gestellten Lesungen חיי und תחיי die letztere bevorzugen, da sie den Anfang der Zeile vollständig ausfüllt, während bei Annahme der ersten eine Einrückung angenommen werden müßte, für die ein Grund nicht ersichtlich ist [2]).

Z. 8. Die Ergänzung Sachaus עבדן הוו und seiner Deutung des קרבתא = bh. קְרָבוֹת Kriege ist nicht zu beanstanden.

Z. 10—11. Ungnad [3]) liest am Anfang von Z. 10 mit Recht חר[א. In Z. 11 hat Epstein [4]) richtig erkannt, daß פך dasteht, nicht נך, wie Sachau und Ungnad haben, aber seine Ergänzung und Erklärung הָ[פֵּךְ קְרָבָתָא = „der Schlachten lenkt" ist nicht annehmbar. Die Berufung auf Jdc 20, 39. 41 ist wohl nur ein Versehen. Dagegen vermutet er richtig, daß zu lesen ist ואמרו לי nicht לה, wie Ungnad bietet.

Z. 12. Nöldeke a. a. O.: „Nach רב ist wohl חילא zu ergänzen. — קה[עו dürfte Schreibfehler für עוקתה sein. Dann אסרהא[דן מלך אתור: damit wird die Lücke ausgefüllt." Diese Vorschläge sind annehmbar, ebenso seine Vermutung, vor סרים in Z. 13 sei עלים zu ergänzen (nach עלימא סריסא in Z. 15).

Z. 14. Die Konjektur Lidzbarskis [5]) בין טוריא [אל]ה תרין „zwischen diesen beiden Bergen" hat den Vorteil, daß sie das תדין zwanglos erklärt. Die Zeichengruppen hinter אחיקר hat Epstein richtig als זנ gedeutet. Im folgenden ergänzt er: וכו[י —]גברן אחרנן מלכא [יש]לח. Z. 15 schlägt er vor הוי[פנר? לם? אחד]ן u. s. w. חדין פנרה[זי א], wobei er אחדין von אחד = hebr. אחו ableitet [6]). Nöldeke stimmt diesen Vorschlägen zu [7]).

---

[1]) DLZ XXXII 2978.

[2]) Epstein ergänzt (ZAW XXXIII [1913] 226) י[אב] = syr. أَبِي (patricius) und vermutet scriptio plena wie in dem talmudischen Eigennamen אבוי. Aber letztere ist doch in einem ein Jahrtausend älteren Texte nicht anzunehmen. Ebenso zweifelhaft ist die Existenz des Titels أَبِي (so, nicht אַבִּי, wie bei E.!) in der Zeit der Elephantinetexte.

[3]) Aramäische Papyri aus Elephantine 67. Seine Lesung billigt Nöldeke a. a. O. 9.

[4]) ZAW XXXIII (1913) 226. [5]) a. a. O.

[6]) XAW XXXII (1912) 133. [7]) a. a. O. 9.

Kol. II Z. 1 liest Torczyner [1]), wie schon früher Lidzbarski [2]), mit Recht על אחרן im Gegensatz zu dem Sachauschen אחנן. Der fragliche Zeichenrest kann ohne Schwierigkeit als Überbleibsel eines ר erklärt werden.

Z. 4. Nach Nöldeke (a. a. O.) ist טיבת על כנותה = ܛܐܒ ܠܟܢ̈ܘܬܗ, wofür allerdings ܫܦܪܬ zu erwarten wäre. Subjekt dazu ist wohl ein zu ergänzendes עטתה. Also [der Rat] gefiel seinen Genossen usw. Wir haben also denselben Sprachgebrauch wie im Assyrischen (ṭâbu eli), im späteren Hebräischen (Esth 1, 19 und sonst) und im Biblisch-Aramäischen (Esr 5, 17 und Dn 6, 24).

Z. 7. Sachaus Ergänzung [אשתמיע במ]דינת מלכיתא קדם אסרהאדן מלכא ist sinngemäß. Doch muß der Satz noch etwas mehr enthalten haben (vielleicht den Namen Ninive), weil sonst die Zeile auffallend kurz gewesen wäre (nur ca. 35 Buchstaben) [3]).

Z. 9 und 10. Ganz unglücklich ist Epsteins [4]) Vorschlag zu lesen: הוה מסבל לי תֿמה כע[בדיא זי] (10) יסתבלון = „wie Diener, welche . . . unterhalten werden.“ Wir sind doch, bevor wir durch Tatsachen anders belehrt werden, genötigt anzunehmen, daß die beiden Kolumnen des Papyrus von gleicher Länge waren.

Pap. 53 Z. 1. Die Ergänzung Wensincks in OLZ XV (1912) 49 f. ב[בי]תא scheitert an der Tatsache, daß zwischen dem ב und dem ת des Papyrus nur ein Buchstabe Platz hat. Es müßte höchstens בבתא geschrieben gewesen sein, was ja nach andern Stellen möglich wäre (s. bei Sachau im Register). Ob aber die Erklärung des Spruches überhaupt in der von Wensinck im Anschluß an Sachau eingeschlagenen Richtung zu suchen ist? Warum soll gerade „ein Esel, der im Hause röhrt“, etwas besonders Starkes sein? Die angezogene Sentenz aus R. Harris p. ܣ n. 8 dient keineswegs zur Erklärung, da sie eher einen gegenteiligen Sinn hat: der schreiende Esel ist hier ein Bild prahlender Ohnmacht. Abzulehnen ist auch der Versuch Torczyners [5]), חמר נער als „Zorn der (?) Toren“ zu deuten. נער ist in der Bedeutung „Tor“ nicht belegt. Höchstens könnte man übersetzen „Zorn eines Jungen“; aber wer wird den für etwas Starkes halten?

[1]) OLZ a. a. O.

[2]) DLZ a. a. O. So auch Nöldeke a. a. O.

[3]) Nöldekes Ergänzung במ]תא אחיקר ספרא חכימא ועזקתה זי אסרהאדן מלכא] paßt wegen des קטיל in Z. 8 weniger.

[4]) ZAW XXXIII (1913) 226 f. [5]) OLZ XV (1912) 402.

M. E. verdient die Konjektur von Perles [1]) immer noch den Vorzug: „Was ist stärker als brausender Wein in d . . .? Nun hat der Satz einen annehmbaren Sinn: Die Kraft des gärenden Weines ist ja bekannt (vgl. auch Mt 9, 17). So erhalten wir auch eine logische Verbindung mit den unmittelbar folgenden Sentenzen. Dieselben sind nämlich Antwort auf die Frage: ein wohlerzogener Sohn ist stärker als gärender Wein. Es wird der durch strenge Erziehung harmonisch abgestimmte Charakter in Gegensatz zu unfertigem Wesen gestellt [2]).

Z. 2. Nöldeke rät, bei יתסר = „wird gezüchtigt" zu bleiben, so gut Barths יתסר — „wird in den Block (סד) gesetzt" (OLZ XV [1912] Sp. 11) zunächst aussehe [3]). ארחא erklärt er unter Hinweis auf RH نس, 15; نب, 2 (nicht 6 wie bei Nöldeke zu lesen) مص, 15 als eine zum Bauen nötige Sache, genauerhin als „Halbziegel". Halévys Gleichsetzung des Wortes mit ארחא „Pfad" (Rév. sem. XX [1912] 47) lehnt er mit der Begründung ab, daß יתשים ein maskulines Subjekt verlange [4]).

Z. 4. Die Gleichung אשבקן = אשבקנך (Wensinck a. a. O. Sp. 51) [5]) ist zwar sehr kühn, wird sich aber kaum durch Besseres ersetzen lassen, denn Sachaus Annahme אשבקן = אשבקנה [6]) setzt ein Pronomen ohne ein Nomen voraus, auf das es sich beziehen könnte. Zu שבק על = jemanden etwas überlassen vgl. bh. עזב על (ψ 10, 14).

Z. 5. Sachaus Ergänzung [6]) [כא[סיר] ist wegen der Kleinheit der Lücke wohl unmöglich, wie überhaupt seine Übersetzung kaum den Sinn trifft. Wensincks [7]) Vermutung im Anschluß an den syrischen Text bei R. Harris (p. مص n. 22 u. a. Stellen ebd.) ist viel ansprechender, wenn auch schwerlich haltbar. Er hält nämlich

[1]) OLZ XIV (1911) 500.

[2]) Ich glaube bei dieser Auffassung bleiben zu müssen auch gegen die Verteidigung der Deutung Sachaus durch Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 10).

[3]) a. a. O. 10; vgl. dazu den Nachtrag am Schlusse seiner Schrift und jetzt auch ZDMG LXVII (1913) 766, wo aus Severus ibn al-Muqaffa' u. a. der Beweis geführt wird, daß man eine zur Beschwerung der Fessel dienende Eisenplatte Ziegel (طوبة) nannte.

[4]) Aus diesem Grunde ist auch Epsteins Heranziehung des ושם דרך in ψ 6, 23 abzuweisen (ZAW XXXII [1912]) 133.

[5]) Ebenso Seidel in: ZAW XXXII (1912) 295.

[6]) S. 161. [7]) OLZ XV (1912) 51.

das rätselhafte לחנת für verschrieben aus לגנת = für den Garten. So wäre also der Sinn etwa: „Schläge (eig.: das Schlagen) sind für den Jungen wie (, . . . ?) für den Garten“, ähnlich wie es im Syrischen heißt ܡܚ̈ܘܬܐ ܠܛܠܝܐ ܐܝܟ ܙܒܠܐ ܠܦܪܕܝܣܐ. Man müßte also in der Lücke ein Synonymum von ܙܒܠܐ erwarten, und zwar eines, das mit א beginnt. Mir ist es aber nicht gelungen, ein solches aufzufinden. Auch paßt dazu die zweite Hälfte der Zeile nur schlecht, die nach Epstein [1]) lautet |אף לכל עבדיך אל[ף|ה = auch alle deine Diener belehre. So bleibt nichts übrig, als der von Nöldeke vorgeschlagenen Modifikation des Epsteinschen Ergänzungsversuches beizustimmen. Während nämlich letzterer [כא|ה liest und diese Form, wie auch מחאה als Imperative mit Suffixen faßt (כאה vom St. schelten), deutet ersterer richtig מחאה als Substantiv wie Wensinck und liest כא|י|ה = „Schelte“. לחנת ist kaum anders zu deuten als ein Substantiv חנת (etwa = Magd) mit dem Objektspräfix ל. Mit dem bibl.-aram. לְחֵנָה „Kebsweib“, dem ass. kinitu „Magd“ und arab. خَنَّة hat das Wort aber nichts zu tun [2]).

Z. 6. Hier ist Wensinck [3]) im Anschluß an den Text bei R. Harris (p. ܡܚ n. 24) eine gute Ergänzung gelungen: |לא[קנה עבד פר|ד] |א[מה [גנ]בה. Die Negation müßte dann am Schluß der vorhergehenden Zeile gestanden haben.

Z. 7. Nöldeke [4]): „Vielleicht so: [Ein liederlicher Sohn (oder Mensch) bringt in Schande] den Namen seines Vaters und seiner Nachkommenschaft durch seinen liederlichen Namen (= Ruf)“. Diese Ergänzung liegt gedanklich nahe. Irgend einen Anhaltspunkt im Papyrus gibt es freilich nicht.

Z. 8. Epstein [5]) liest, teilweise nach dem Vorgange Sachaus: לחם ולא י[אכ]ל כל חיה ועלוהי טב מן זי יט]עמן. עלוהי für das bei Sachau und Ungnad stehende עקוהי ist sicher richtig. Nöldeke [6]) be-

[1]) a. a. O.

[2]) Nöldeke a. a. O. 10. Ob das Wort חנת auf dem von Epstein zitierten Ostrakon aus Elephantine hierher gehört, wage ich nicht zu entscheiden. Ähnlich auch Montgomery in: OLZ XV (1912) 535.

[3]) a. a. O. So auch Nöldeke, Untersuchungen zum Achikarroman 10, und Epstein in: ZAW XXXIII (1913) 227. Man erwartet אל תקנה. Allein dann müßte sich vor dem ק wenigstens eine Spur des ת erhalten haben.

[4]) a. a. O. 11.

[5]) ZAW XXXII (1912) 134.

[6]) Untersuchungen zum Achikarroman 11.

zweifelt die Lesung ל[כ]; sie ist m. E. unmöglich. Man wird, wie schon Sachau, einfach לחיה lesen müssen. Wie ist aber letzteres Wort zu erklären? Entspricht es vielleicht dem arab. حَيَّة Schlange, sodaß es eine Nebenform zu חויא, syr. ܚܘܝܐ wäre? Es ist nicht unmöglich, daß hier Reste eines Spruches vorliegen, der mit dem syrischen bei RH ܡ n. 14 (ܥܬܝܪܐ ܡܢ ܕܐܟܠ ܚܘܝܐ ܘܐܡܪܝܢ ܒܚܟܡܬܗ ܐܟܠܗ ܘܐܟܠܗ ܡܢ ܡܣܟܢܐ ܘܐܡܪܝܢ ܕܠܟܦܢܗ ܐܟܠܗ) und dem entsprechenden arabischen (ebd. p. ε Z. 12: يا بنى الغنىّ اذا اكل الحيّة يقولون من حكمته واذا اكلها رجل فقير يقولون الناس من جوعه) gedanklich nahesteht?

Z. 9f. Das rätselhafte מסמה möchte Epstein jetzt[1]) mit מְסֻוָה identifizieren von syr. ܣܘܐ = jüd.-aram. סְוִי begehren, nachdem seine frühere Ableitung des Wortes von ܣܡܐ, für das er die Bedeutung „fressen" annahm, von Nöldeke als unmöglich dargetan worden war[2]). Der Wechsel von מ und ו kommt ja im Semitischen vor. Auch gibt die Bedeutung „begehren", dann „nachstellen" einen guten Sinn. Man wird also salvo meliori bei der Erklärung Epsteins bleiben können. סוידא (so, und nicht סוירא wird zu lesen sein) stellt man m. E. immer noch am besten mit סוד „Geheimnis" zusammen, wie Sachau getan hat. Was Epstein aus der Pešiṭta und aus dem Neuhebräischen zur Erklärung beigezogen hat, halte ich ebensowenig für überzeugend wie Nöldeke[3]). „Höhle" oder ähnliches muß das Wort freilich bedeutet haben.

Z. 11. Nöldeke[4]): „Ja, so ist das Zusammentreffen [des Schwachen mit dem Starken]." Das ist sehr gut möglich. Der Rest vor dem א könnte zu einem ז gehören [עזיזא]. Seidels Konjektur (ZAW XXXII [1912] 295): „הא כן פגעהם זי [בני אנ ש]א = so ist auch das Zusammentreffen der [Menschenkinder]" dürfte aus dem Grunde nicht haltbar sein, weil sich von dem ש ein größerer Rest erhalten haben müßte.

Z. 12. Seidel übersetzt[5]): „Wer einen Esel verläßt und ihn nicht ernährt (יסבלנהי), empfängt Schande (בות) von seinem Genossen." Daß בות mit syr. und targ. בהת und hebr. בוש gleich-

[1]) ZAW XXXIII (1913) 311.

[2]) l. c. XXXII (1912) 134 und Nöldeke, Untersuchungen zum Achikarroman 11.

[3]) a. a. O. 11. [4]) a. a. O. [5]) ZAW XXXII (1912) 295.

zustellen ist, wird richtig sein. Aber einen rechten Sinn gibt die Zeile auf diese Weise nicht. Besser ist Epsteins Deutung[1]), der den Anfang der nächsten Zeile noch dazu nimmt: שבק חמר ולא יסבלנהי ינשא בות מן כנתה [זי יהנ]שא מובלא זי לא ויל[ה . . . (13) וטעון גמלא יטעננהי = „Wer einen Esel läßt und ihn nicht belastet, wird Schande davontragen wegen (מן) seines (des Esels) Genossen, den er eine Last, die ihm nicht gehört, tragen läßt . . . und mit einer Last des Kamels beladet.“ Was er zur sprachlichen und sachlichen Erläuterung anführt, ist sehr plausibel. Schwierig ist nur, daß es חמר heißt und nicht חמרא חדא „den einen Esel“, wie man erwarten würde.

Z. 13. Ich möchte auch lieber mit Ungnad und Nöldeke[2]) רכב als mit Epstein[3]) רכן lesen.

Z. 14—15a. Grimme hat die Dreiteilung des Spruches richtig erkannt[4]). Wir haben es hier und bei den folgenden mit Zahlensprüchen zu tun, wie in Prv 30, 15—33; nur daß dort eine Vierteilung sich findet. Nach dem oben über die Größenverhältnisse des Papyrus Gesagten ist indes zwischen חמרא — ש mehr zu ergänzen als bloß תה. Ferner ist seine Erklärung von כבש als participium passivum unwahrscheinlich. Erstens wäre in diesem Falle die Defektivschreibung sonderbar; zweitens — und das ist die Hauptsache — wozu soll dann חכמה gehören? Die Konjektur Grimmes „ein Weiser, welcher . . .“ scheitert nämlich an dem Umstande, daß mit חכמה die Zeile schließt und die folgende mit der Kopula und einem Verbum finitum beginnt. Darum ist wohl Perles' Lesung und Übersetzung כָּבֵשׁ חָכְמָה „der Weisheit verbirgt“[5]) vorzuziehen. Der Sinn des ersten Drittels ist wohl kaum zu eruieren. Was Torczyner[6]) mit seinem Vorschlag, in

[1]) ZAW XXXIII (1913) 228.

[2]) Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine 70. Nöldeke a. a. O. 11. [3]) ZAW XXXII (1912) 134.

[4]) OLZ XIV (1911) 539f.

[5]) OLZ XV (1912) 55. Montgomerys „Who tramples wisdom, sucks it (חמרא) up“ (l. c. 535) paßt nicht.

[6]) l. c. 402. Über Seidels Versuch (ZAW XXXIII [1913] 295) ויניקהו in Anlehnung an arab. نَاقَ als „erbrechen“ zu erklären, braucht man wohl nicht viele Worte zu verlieren. Der Zusammenhang läßt eine solche Deutung von vornherein nicht zu. Vgl. auch Nöldeke, Untersuchungen zum Achikarroman 11. Halévy (Rev. sém. XX [1912] 49) leitet ויניקהו von bab. נקי faire une libation ab, was auch nicht befriedigt.

Z. 14 [פיר]ש und in Z. 15 לשמש [ורחים] zu lesen, eigentlich sagen will, ist mir nicht erfindlich.

Z. 15b könnte hinter לא vielleicht ישכר (von St. שכר trunken sein) gestanden haben, mehr sicher nicht. Ganz rätselhaft ist Z. 16[1]).

Pap. 54 Z. 1. Nöldeke findet zwar Halévys Ergänzung אף לאלהן יק[י]רה הי ע[טרת מ]ל[ך] hübsch, lehnt sie aber doch mit Recht ab[2]). Faktisch läßt der Befund des Papyrus keinen Zweifel, daß hinter dem ע kein ט zu lesen sein kann. Wahrscheinlicher ist, daß ein נ dagestanden hat, sodaß Epsteins Ergänzung[3]) יקירה ענ[וה eher berechtigt erscheint. Aber wie paßt dann der erste Teil der Zeile („auch den Göttern ist Armut schwer") zum zweiten, mag man diesen nun mit Sachau „der Heiligkeiten Herr hat aufgehoben" oder mit Epstein „er trug das Joch der Heiligen" (בְּעֹל קְדֵשִׁין נְשָׂא) übersetzen?.

Z. 2. Mit Nöldeke, Seidel und Epstein ist תחזה statt תחוה zu lesen[4]). Dann heißt der Spruch: ברי אל תל[ו]ט יומא עד תחזה[לי]לה = „Mein Sohn, fluche nicht dem Tage, bis du die Nacht siehst."

Z. 3. Nöldeke[5]) vermutet הם[עיני] vor ואדניהם. Die Lücke im Papyrus bietet für eine solche Ergänzung Platz. Auch wird man mit Ungnad (a. a. O. 71) lesen dürfen לות פמך, so ungewöhnlich diese Präposition hier erscheint. So erhält man einen guten Sinn: „zumal (כוי) an jedem Ort ihre [Augen] und ihre Ohren bei deinem Munde (= in der Nähe deines Mundes) sind"[6]).

Z. 4. Gut ist Grimmes Ergänzung und Übersetzung[7]): מן כל מנטרה טר פמך ו[ע]ל וי ש[מעת] הוקר לבב כי צנפר הי מלה ומשלחה גבר לא ל[קח] „Mehr als alles behüte deinen Mund und gegen das, was du gehört hast, mache dein Herz schwer (= unempfindlich); denn ein Vogel ist das Wort und ist es losgelassen, so ergreift es kein

---

[1]) Nöldekes (a. a. O.) Übersetzung von יקיר mit „lästig, drückend" leuchtet mir hier nicht ein. Ob עממא Plural ist, bezweifle ich ebenfalls. Am Schluß von Z. 16 wohl mit Ungnad (a. a. O.): י[ה]אלהיא [מן]כמתה[ח].

[2]) a. a. O. 12. Vgl. Rev. sém. XX (1912) 50.

[3]) ZAW XXXIII (1913) 228.

[4]) Nöldeke a. a. O. 12; Seidel in: ZAW XXXII (1912) 295; Epstein ebd. XXXIII (1913) 228.

[5]) a. a. O. So auch Seidel in: ZAW XXXII (1912) 295.

[6]) Nicht „auf deinen Mund hin", wie Ungnad hat. Diese Bedeutung hat לות m. W. nicht.

[7]) OLZ XIV (1911) 531.

Mensch." Perles[1]) erinnert mit Recht an den verwandten Spruch in Prv 4, 23: מִכָּל־מִשְׁמָר נְצֹר לִבֶּךָ. Unsere Stelle bestätigt übrigens die Lesart der Massora; der Sinn ist analog derselbe: „Mehr als alles, was bewacht wird, hüte dein Herz." Die Lesart der Septuaginta *πάσῃ φυλακῇ* ist also ein allerdings alter Versuch, eine nicht verstandene Lesart zu verbessern. Qoh 19, 20 b gehört dagegen nicht hieher.

Z. 5. Epstein will lesen[2]): מן [פ]י אחרי פמך אחדי כן הן פצ[יתה סג]י בעדרה = „vor dem Munde eines andern schließe fest deinen Mund, hast du ihn geöff[net, so ei]le ihm zu Hilfe." Aber מן ist keineswegs sicher, denn von einem נ ist weder auf dem Faksimile noch auf dem Original eine Spur zu sehen. אחרי für אַחֲרָן will mir trotz der von ihm angezogenen Stellen aus dem Talmud und den Inschriften nicht einleuchten. אחדי als verstärkten Imperativ zu fassen, trage ich Bedenken. Endlich ist es Epstein nicht gelungen, einen glatten Sinn herauszufinden. מלחם in der zweiten Hälfte scheint mir einfach eine Maskulinform entsprechend dem hebräischen Femininum מִלְחָמָה zu sein[3]), sodaß zu übersetzen wäre: „Stärker ist die List des Mundes als Kriegslist."

Z. 6. Die Lesung תכטה (Epstein a. a. O.) ist meines Erachtens ausgeschlossen, da sich der fragliche Buchstabenrest nicht zu ט ergänzen läßt. Damit sind auch Nöldekes Bemerkungen überflüssig gemacht[4]). שרק ist wohl mit Epstein als „glatt" zu fassen (so auch Nöldeke a. a. O.), am Schlusse ist zu rekonstruieren [פמ]ה.

Z. 7. Seidel[5]) liest diese Zeile so: חוי קדמתך מנדעם קשה [קדם א]נפי מלכא אל תקום ועיר כצ[פ]ה מן ברק אנת אשתמר לך = siehe, vor dir ist eine schwierige Sache: vor einem Könige[6]) stehe nicht,

[1]) a. a. O. 501. Ähnlich Halévy l. c. 51. Vgl. Nöldeke a. a. O. 12 und Epstein in: ZAW XXXIII (1913) 228. Was er ebd. XXXII (1912) 134 bietet, ist m. E. nicht haltbar.

[2]) ZAW XXXIII (1913) 229. Montgomery faßt אחדי = „meine Sprichwörter" (syr. ܡܬܠ) und übersetzt: „Mein Sohn, fülle (מ[לא בר]י) deinen Mund mit meinen Sprichwörtern, meine Sprichwörter sammle ([בנ]ם)." (OLZ XV [1912] 535.) Aber wie will man in der Lücke zwischen מ und י die zu obiger Lesung notwendigen Schriftzeichen unterbringen?

[3]) Vgl. dazu das arab. ملحم „Kampf". Wie ich nachträglich bemerkte, hat schon Nöldeke im Lit. Zentralbl. LXII (1911) 1506 dieses Wort so gedeutet; vgl. auch: Untersuchungen zum Achikarroman 12.

[4]) a. a. O. 12. Am ehesten könnte mit Ungnad תכבה zu lesen sein.

[5]) ZAW XXXII (1912) 295. S. auch meinen Artikel „Zu den altaramäischen Achikarsentenzen" in: OLZ XVII (1914) 252—254.

[6]) אנפי מלכא vermutet auch Nöldeke a. a. O.

schneller ist sein Zorn als Blitz; du hüte dich . . .“ קצף = כצף bietet keine Schwierigkeiten. Aber זעיר kann nicht „schnell“ heißen. Die Berufung auf קל und קליל ist nicht angängig, denn bei diesen beiden Wörtern sind die Bedeutungen „gering“ und „schnell“ aus der Grundbedeutung „leicht“ entstanden. Möglich wäre dagegen, daß זעיר mit dem arabischen ز ع ر „schrecken“ zusammenhängt, dem es lautlich entspricht. זעיר wäre dann Pe'ilform mit aktiver Bedeutung, was im Aramäischen ja öfter vorkommt. Also wäre zu übersetzen: Schrecklicher ist sein Zorn als Blitz.

Z. 8. Mit Epsteins Vorschlag[1]): אל יחד[י]הי על אבדיך = „damit er ihm nicht Freude mache über dein Untergehen“ wird nicht viel anzufangen sein. Aber mit der Lesung אבדיך und der Deutung desselben als Abstraktum wird er recht haben.

Z. 9 hat ebenderselbe den Sinn gut erfaßt, indem er liest[2]): [מל]ת מלך הן פקיד לך אשה יקדה הי עבק עבדהי אל תהנשק עליך ותכסה כפיך = „das Wort des Königs (so schon Sachau), wenn es dir anvertraut ist, ist es brennendes Feuer, fasse es, tue es, zünde es auf dir nicht an und bedecke (nicht) deine Hände damit.“ Nur ist עבק = יעבק „sofort“, „rasch“ also Adverb. Mit hebr. חבק und syr. עפק = „fassen“ hat es kaum etwas zu tun, sondern ist wohl mit Perles[3]) und nun auch Nöldeke (a. a. O.) zu dem targumischen אבע „schnell tun“ zu stellen. Ferner ist mit Nöldeke עבדה zu lesen, nicht עבדהי.

Z. 10. Gut ist die Ergänzung von Perles[4]) unter Hinweis auf Hi 9, 2; 25, 4 (מַה יִּצְדַּק אֱנוֹשׁ עִם אֵל : מַה ישפטון עקן עם אשה בשר) עם סכין איש עם [אלהא] = „Was streiten die Bäume mit dem Feuer, das Fleisch mit dem Messer, der Mensch mit Gott?“

Z. 11. Grimme[5]) ergänzt ein ה vor טעמת, „um den Zeilenanfang voll zu machen“, allein er hat nicht beachtet, daß das ט groß genug ist, um die Zeile auszufüllen. Ein Versehen ist dann ohne Zweifel seine Übersetzung von ענוה in Verbindung mit הכיך „zartes Ding“. עַנְוָה ist doch Femininum (vgl. den Hinweis auf ψ 45, 4!) und nicht Schreibfehler für ענוא. Demgemäß fällt überhaupt seine ganze Erklärung der ZZ. 11—12a.

[1]) ZAW XXXIII (1913) 229 und schon früher ebd. XXXII (1912) 135.

[2]) ZAW XXXII (1912) 135.

[3]) OLZ XV (1912) 54.

[4]) l. c. XIV (1911) 501. Ebenso Seidel in: ZAW XXXIII (1913) 296 und Nöldeke, Untersuchungen zum Achikarroman, 1913, 13. [5]) l. c. 531.

Besser ist schon der Versuch Wensincks gelungen [1]), der auf die jüngeren Texte bei Rendel Harris hinweist, wo ein offenbar sehr ähnlicher Spruch in folgenden Varianten vorkommt: p. 6 No. 54: My son, I have tasted gall and bitterness and it was not more bitter than poverty oder p. 32 No. 49: Son, J have eaten endive and I have drunk gall.

Diese letztere Fassung paßt zu der Deutung von Perles [2]), der חסין als Plural von חסא Bitterkraut faßt. אפזערותא erklärt er dann als ein Wort, das etwas Bitteres bedeutet, מררתא wäre dann Femininum des Adjektivs מריר. Allerdings hat Wensinck, unabhängig von Perles, dagegen wegen der Defektivschreibung Bedenken erhoben [3]). Dieser Einwand ist zwar nicht durchschlagend, aber immerhin beachtenswert. Des Rätsels Lösung verdanken wir Epstein [4]), der in ועררתא (so, und nicht וערותא ist zu lesen) das syrische ܥܘܙܪܪܐ (= arab. زُعْرُور) „Mispel" erkannt hat. Nöldeke [5]) hat dies durch den Nachweis gestützt, daß im Syrischen die Nebenform ܥܙܪܪܐ existiert, die der des Papyrus etwa entspricht. אף ist dann die allbekannte Partikel. Vor חסין muß natürlich ואכלת oder ובלעת gestanden haben (vgl. auch Nöldeke a. a. O.). Also lautet der Spruch: „Ich habe sogar die bittere Mispel gekostet [und gegessen] Bitterkraut, aber nichts gibt es, was bitterer wäre als Armut."

רכיך לשן מ. wäre der Anfang eines neuen Satzes, dessen zweiter Teil Z. 12a ist. „Zarter ist die Zunge a[ls . . .] und die Rippen des Drachen zerbricht sie usw." מ. ist wohl zu מן zu ergänzen [6]). Sachau [7]) hat mit Recht den Ausdruck לשון רכה in Prv 25, 15 verglichen. Daselbst findet sich eine weitere Parallele zu unserer Sentenz: לָשׁוֹן רַכָּה תִּשְׁבָּר־גָּרֶם.

Z. 12b. Nach ובזעריהם ist natürlich zu ergänzen אל יאבל oder ähnlich, vgl. die auch von Sachau [8]) zitierte armenische Version und Eccli 16, 2 sowie das aramäische Tobitbuch.

Z. 13. Gut ist Grimmes [9]) Erklärung des רחמן als Gottes-

---

1) OLZ XV (1912) 53. 2) l. c. 56. 3) l. c. 53.

4) ZAW XXXII (1912) 135.

5) Untersuchungen zum Achikarroman 13.

6) Nicht zu מלך oder מלכא wie Epstein und Nöldeke wollen, sondern eher mit Seidel (ZAW XXXII [1912] 296) zu מ[ן משחא] zu ergänzen.

7) S. 165. 8) a. a. O.

9) OLZ XIV (1911) 532.

name (vgl. الرَّحْمان) [1]), Torczyners [2]) Annahme einer Dittographie des כ scheint mir weniger zu passen, da sie zum Kontext nicht stimmen will. גבה in der Bedeutung „laut" wäre zwar ungewöhnlich, aber nicht unmöglich. Dasselbe ist zu sagen von der Gleichsetzung des אל עמה mit bh. לעמתו. Besser allerdings Smend [3]), Seidel (ZAW l. c.) und Nöldeke l. c.: mit dem Gott ist.

Z. 14. Grimme [4]) ergänzt wohl richtig das ח am Schlusse der Zeile zu חלא = bh. חול (לא könnte in der Lücke hinter ח leidlich Platz haben) und übersetzt treffend: „Schön ist ein König, anzusehen wie die Sonne, und ehrwürdig ist seine Majestät, denen die an der Erde wandeln, den Söhnen des S[andes]."

Z. 15. Perles [5]) ergänzt und übersetzt: מאן טב כס[י]מלה בלבבה ו[מאן] תביר הנפקה ברא „Ein gutes Gefäß, wer ein Wort in seinem Herzen verborgen hat, und ein schlechtes Gefäß, wenn er es hinausgehen läßt." Wir hätten hier in beiden Teilen des Satzes in echt semitischer Weise Koordination statt Subordination. Nur scheint mir die Ergänzung der nach — ו stehenden Zeichen zu מאן Schwierigkeiten zu machen.

Z. 16 hat Perles [6]) richtig gesehen, daß nach Jer 4, 10; 23, 17 zu lesen ist: שלם יהוי לך.

Pap. 55 Z. 1 f. Gegen Grimmes Erklärung [7]) ist folgendes zu bemerken: 1. Wo sollen denn die beiden vermuteten Sätze (Es sprach das Kamel bzw. der Ochs) eigentlich gestanden haben? Vor נשאית ist jedenfalls kein Platz dafür, denn wie oben bemerkt [8]), sind die Zeilenanfänge alle erhalten geblieben. 2. Der Rest hinter יקיר מן in Z. 1 läßt sich nicht zu einem ת ergänzen, sondern nur zu einem מ. Es stand also am Schluß der Zeile jedenfalls nicht תותב.

In der Erklärung ist allerdings von dem תותב in Z. 2 aus-

---

[1]) Auch Epstein denkt ZAW XXXIII (1913) 229 an die Möglichkeit, daß dieses Wort mit jüd.-ar. רַחְמָנָא identisch ist.

[2]) OLZ XV (1912) 402.

[3]) Theol. Lit.-Ztg. XXXVII (1912) 392.

[4]) l. c. Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 13) vermutet בְּנֵיחָא „in Gemächlichkeit". Epstein (ZAW XXXIII [1913] 229 f.) ergänzt weniger gut [בני ח]לוק „die Kinder des Wechsels" (unter Berufung auf Prv 31, 8).

[5]) OLZ XIV (1911) 501. Ähnlich Nöldeke (a. a. O.).

[6]) l. c. Vorher mit Nöldeke (a. a. O. 14) [ה]לשלם חמר אמר.

[7]) l. c. 533. [8]) S. 8.

zugehen[1]). Grimme hat nun mit Recht darin ein abstraktes Nomen vermutet. Ich nehme indes an, daß die Bedeutung nicht „Beiwohner sein“ (*τὸ μέτοικον εἶναι*) ist, sondern zunächst „Ansässigsein“. Dann müßte die Lücke in Z. 1 den Gegensatz dazu enthalten haben. Der Rest des מ läßt einen Infinitiv vermuten. Derselbe hat vielleicht gelautet מגלא (מגלה) vom St. גלי „verbannt sein“ oder מגר von גור „im fremden Lande leben“. Sollte auch תותב aus מותב (Inf. Pᵉal statt des späteren ביתב) verschrieben sein? Demnach wäre zu übersetzen: „Ich habe getragen Sand und aufgeladen Salz und nichts gibt es, was schwerer wäre als das [Verbanntsein bzw. das Leben in der Fremde]. Ich habe getragen Stroh und genommen Kleie[2]) und nichts gibt es, was leichter wäre als das [Ansässigsein].

Z. 3. Der Sinn bleibt dunkel trotz des Hinweises auf Ez 34, 18—19 durch Perles[3]).

Z. 4 f. Der Vorschlag Grimmes[4]), vor איש ein הא einzusetzen, ist ebenso wie der andere, vor [ן]אלה in Z. 5 die Präposition אל zu lesen, durch das oben über die Beschaffenheit des Papyrus Gesagte abgetan. Höchst problematisch ist ferner die Heranziehung des Infinitivs סילסול „erhaben sein“ zur Erklärung des rätselhaften מסרסרן. Dasselbe soll ein Partizip-Passiv sein. Aber worauf soll es sich beziehen? Aus der Übersetzung, die Grimme gibt, läßt sich darüber nichts entnehmen. Da ferner, wie gesagt, vor [ן]אלה nichts ergänzt werden kann, so fällt auch die Konjektur ה[מע]ל weg[5]). Dagegen hat Grimme die Satzkonstruktion richtig erfaßt: „Ein kleiner Mann, wenn er seine

[1]) Mit diesem Wort schließt die Zeile und der Satz. Sachaus Vermutung (S. 166) im Hinblick auf R. II. אלב n. 45 wird damit hinfällig. Über das Verhältnis der beiden Texte zueinander s. unten. Eine andere Erklärung des תותב bei Epstein in: ZAW XXXII (1912) 135.

[2]) Nach Epstein (ZAW XXXII [1912] 135) und anderen ist פרן (parrin) — syr. ܦܪܝܢ „Kleie“ zu lesen. S. auch meinen Artikel „Zu den altaramäischen Achikarsentenzen“ in: OLZ XVII (1914) 252—254.

[3]) OLZ XIV 501. [4]) l. c. 533.

[5]) Man geht wohl am besten mit Epstein (ZAW XXXIII [1913] 230) von سرسر aus, das schon Sachau herangezogen hat. Dann wäre wohl mit ihm zu übersetzen: sie (d. Worte) reizen auf (מְסַרְסְרָן) den, welcher über ihm steht (לעלא מנה cf. Dn 6, 3). Aber der Ergänzung מע[נ]ה und der Heranziehung des arabischen سَرْسَرَ vociferavit, aperuit os stehe ich sehr skeptisch gegenüber. — Mit Montgomerys Bemerkungen zur Stelle (OLZ XV [1912] 536) ist nichts anzufangen.

Worte viel macht." Gut gelungen ist auch seine Erklärung der Z. 5: „Wenn er ein Liebling (רחים, nicht רחימן wie bei Sachau) der Götter[1]) ist, so legen sie Gutes in seinen Gaumen, daß er [es] ausspreche."

Z. 6. Der Ergänzung von Perles[2]) unter Hinweis auf Jes 40,26; ψ 147,4: שגיאן [כ]וככ|י שמיא שמהתהם לא ידע איש kann man wohl unbedenklich zustimmen.

Z. 7 liest Epstein folgendermaßen[3]): אריה לא איתי בימא על כן יקראן לק[פ]א לבא = „einen Löwen gibt es nicht im Meere, deswegen nennt man die Flut (Überschwemmung) לבא." לא איתי, das schon Ungnad[4]) vermutete, scheint mir unzweifelhaft zu sein, ebenso die Lesung קפא und die für dieses Wort angenommene Bedeutung „Flut, Überschwemmung" (Verbalstamm ܟܦܐ im Syr.). Zur Erklärung לבא hat er zwei Stellen aus dem Talmud herangezogen und sie gegen Nöldekes Zweifel[5]) später, wie mir scheint, erfolgreich in seinem Sinne erklärt[6]). Da der Sinn glatt ist und eine andere Deutung kaum möglich ist (auch Nöldeke weiß nichts Besseres vorzuschlagen), so wird man wohl vorläufig bei Epsteins Erklärung stehen bleiben dürfen. Wir haben hier ein Analogon zu dem bekannten „lucus a non lucendo et canis a non canendo" aus dem semitischen Sprachgebiet[7]).

Z. 8—10a. Gut gelungen ist Grimme[8]) die Erklärung der Fabel vom Panther und der Ziege. Nachdem schon Lidzbarski[9]) כסיכי als „Zudecken" erklärt, das י am Schlusse als Schreibfehler bezeichnet und מונק als Infinitiv gedeutet hatte, präzisiert nun er die Bedeutung des כסיכי als „Heimlichtun" und faßt das עריה als „frierend" unter Vergleichung des syrischen ܥܪܝ. Den Schluß der Z. 9 ergänzt er richtig zu ל[שא]. Das Subjekt ist doch wohl

[1]) So ist das רחים אלהן zu übersetzen (vgl. Epstein in: ZAW XXXIII [1913] 230) nicht „götterliebend", wie Lidzbarski (DLZ [1911] Sp. 2978 = Ephemeris III 255) tut.

[2]) OLZ XIV (1911) 501. [3]) ZAW XXXII (1912) 135f.

[4]) Aram. Pap. aus Elephantine 73.

[5]) Untersuchungen zum Achikarroman 14.

[6]) ZAW XXXIII (1913) 310.

[7]) So auch Montgomery (OLZ XV [1912] 536), der aber ק[פ]א als „Boot" erklärt.

[8]) OLZ XIV (1911) 534.

[9]) DLZ XXXII (1911) 2978; Epstein (ZAW XXXII [1912] 136 und Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 15) erklären ebenso wie Lidzbarski.

נמרא; nur stand es nicht „in der Lücke vor שלם“ (weil nämlich eine solche gar nicht existiert s. o.), sondern hinter ל[שא]. Ebenso muß das von Sachau und Grimme vor ענוא in Z. 9 postulierte ענת den Schluß der vorhergehenden Zeile gebildet haben. Am Anfang der Fabel in Z. 8 ist nichts zu ergänzen, auch kein הוה, wie Grimme will. Auffällig bleibt טביא in Z. 10a, wo man eher ענוא erwartet. Doch glaube ich nicht, daß eine Anspielung auf eine andere Fabel vorliegt.

Z. 11. Perles[1]) zerlegt אשתק in שתק und א und vermutet in dem א einen Rest von א[דם], sodaß zu übersetzen wäre: „Der Bär schwieg.“ Das ist unmöglich, da der Zwischenraum zwischen א und שתק zu klein ist. Auch hat Perles wie Grimme übersehen, daß die Zeilenanfänge unbeschädigt erhalten sind[2]).

Z. 12 las Epstein früher[3]): כי לא בידי אנ[ש]א מנשא רגלהם ומנחתותהם מן בלע[דהם] = „nicht liegt es in den Händen [der Menschen] aufzuheben ihre Füße und sie niederzusetzen, ohne sie (sc. geschieht es).“ Jetzt schlägt er vor[4]): מן בלע[עדי אלה]ן לא[איתי] = „ohne Gott ist es (das Niedersetzen der Füße nämlich) nicht möglich.“ Die hinter בלע- stehenden Reste lassen eine solche Ergänzung zu und wir erhalten einen glatten Sinn. Zu beachten ist, daß אנשא, das nicht zu bezweifeln ist, ein Plural sein muß. Das ergibt sich aus רגלהם, ob wir es nun mit Sachau als „ihren (eorum) Fuß“ oder mit Nöldeke[5]) als Schreibfehler für רגליהם „ihre Füße“ auffassen. למנחתותהם ist, wie ebenderselbe Gelehrte mit Recht bemerkt, ein Fehler für ומנחתותהם oder ולמנחתותהם.

Z. 15 harrt immer noch einer genügenden Erklärung. Perles[6]) schlug vor: „wer Holz im Dunkeln spaltet (מְצַלֵּה).“ זי שתר brachte er in Verbindung mit bh. שתר (1 Sm 5, 9) = ba. סתר (Esr 5, 12) „zerstören“. Ihm sind gefolgt Epstein und Nöldeke[7]). Nach ersterem hätte das erste שתר die spezielle Bedeutung „einbrechen“ und statt בנ wäre „zweifellos“ בי zu lesen (st. abs. zu בית Haus), sodaß der Sinn wäre: „Einer der Holz in der Finsternis spaltet und nicht sieht, ist wie ein Dieb, der in ein Haus einbricht und

[1]) OLZ XIV (1911) 502.
[2]) Damit fällt auch Nöldekes Vermutung (זאב = דאבא).
[3]) ZAW XXXII (1912) 136 (so schon Sachau).
[4]) a. a. O. XXXIII (1913) 230.
[5]) a. a. O. 15.
[6]) OLZ XIV (1911) 502.
[7]) ZAW XXXII (1912) 136; Untersuchungen zum Achikarroman 15.

sich versteckt ([ר]וישת = ויסתר)“ [1]). Aber welches tertium comparationis läßt sich hier denken? Ferner brauchen wir für 14b (הן עיני אלהן על אנ[שא]) einen Nachsatz, den wir aber nicht etwa in dem abgebrochenen Teile des Papyrus suchen dürfen, denn es kann nicht allzuviel fehlen. Also wird uns nichts übrig bleiben, als mit Grimme[2]) Z. 15 als Nachsatz zu 14b aufzufassen. Wie paßt aber Perles' und Epsteins Übersetzung dazu? Allein auch Grimmes Deutung kann noch nicht befriedigen. Er gibt die Stelle in folgender Weise wieder: „Wenn die Augen der Götter auf einem Menschen ruhen, so durchquert (מצלח) einer einen Wald (wörtl.: Bäume) in der Finsternis, ohne daß der Räuber des Dickichts (סתר = שתר) etwas wie einen Menschen sieht und er wird behütet“ [3]). Bedenklich ist hier vor allem die Wiedergabe des מצלח mit „durchqueren“, die sich m. E. aus der Grundbedeutung von צלח nicht ableiten läßt. Auch daß כאיש als Objekt gefaßt ist, will mir gewagt erscheinen. Hinter שתר liest Grimme wie schon Sachau בנ und erklärt es als בנו. Das wäre ja möglich, denn Epsteins Lesung בי ist mir keineswegs „zweifellos“ und das ו konnte (wegen des folgenden) vom Schreiber leicht übersehen werden. Die Ergänzung des וישת zu וישתמר erscheint mir noch am plausibelsten. Allein allen Beanstandungen zum Trotz (man könnte sie noch vermehren) gibt Grimmes Übersetzung einen annehmbaren Sinn und mir scheint, als müsse in der von ihm eingeschlagenen Richtung die Erklärung unserer Sentenz gesucht werden.

Pap. 56 Kol. I Z. 1. Sachau ergänzt sinngemäß: אל תדרך. Gut ist die von Perles[4]) und Grimme[5]), wie auch von Lidzbarski[6]) gegebene Erklärung des אלהיא יסנה בעדרה als „Gott wird ihm zu Hilfe kommen“. Daß אלהיא in singularischer Bedeutung steht, hat schon Lidzbarski[7]) richtig erkannt. Die Annahme eines Schreibfehlers[8]) ist also nicht nötig. Über die religionsgeschichtliche Bedeutung der Stelle gedenke ich in anderem Zusammenhang zu handeln.

Z. 2. Man erwartet vor אנה noch ein Wort, da sonst die Zeilen gleichmäßig beginnen. Es scheint aber doch, daß dem Satze

---

[1]) Die Schreibung שתר statt סתר „dem Wortspiel zulieb“ (?).

[2]) OLZ XIV (1911) 538f. [3]) a. a. O.

[4]) l. c. 502. [5]) l. c. 536.

[6]) DLZ XXXII (1911) 2978. Mit hebr. סוג (Montgomery OLZ XV [1912] 536) hat das Wort nichts zu tun.

[7]) a. a. O. [8]) So Perles a. a. O.

nichts vorhergegangen ist. Soviel ich sehe, ist allgemein erkannt, daß ועבד zu lesen ist und nicht יעבד, wie Sachau irrtümlich in der Transskription hat. Seine Vermutung, daß כצר eine Nebenform von קצר ist, trifft offenbar das Richtige. Lidzbarskis Vorschlag[1]): „Ernte jede Ernte" ist gut, besser aber, weil einen schöneren Parallelismus ergebend, ist Grimmes Deutung[2]), der כצר unter Hinweis auf targ. קצורא „krank", „schwach" mit einem Stamm קצר „müde sein" in Verbindung bringt und danach übersetzt: „Ermüde dich auf alle Weise."

Z. 3. Daß am Schlusse nicht הו, sondern הד zu lesen ist, hat Grimme[3]) richtig erkannt, ebenso daß חטא, der st. det. von חט = bh. חֵץ „Pfeil" ist. Es wird auch nichts anderes übrig bleiben, als seiner Erklärung des הד als einer Kurzschreibung von הדיא „Führung" zuzustimmen[4]) und demgemäß zu übersetzen: „Von dir der Pfeil, von Gott (den Göttern) die Lenkung." Der Sinn wäre, analog dem Spruch in Z. 1: Gott wird den auf den Gerechten gerichteten Pfeil anders lenken, als der Schütze beabsichtigt. Wensincks[5]) Hinweis auf den in der slavischen Rezension enthaltenen Spruch[6]): „Thou hast been to me, O my son! like a man who shat an arrow up to heaven. The arrow certainly did not reach heaven, but the man was guilty of a sin" hilft nicht weiter und geht auch von einer falschen Anschauung über das Verhältnis des didaktischen zum erzählenden Teil aus.

Z. 4—6a ist schwierig und auch von Grimme[7]) nicht ganz richtig erfaßt. Zwar ist das rätselhafte ופרגנא von ihm als זק דנגא „borge Getreide" erkannt worden, aber in Z. 5 ist an der Sachauschen Ergänzung des פתא zu זפתא „Anleihe" festzuhalten. זי תאכל וגו" faßt man besser mit Lidzbarski[8]) als Finalsatz. Vor פתא ז[ ] in Z. 5 ergänze ich הי, das man freilich lieber nach יקירתא erwarten würde[9]). Dann wäre zu übersetzen: „Du, mein Sohn,

[1]) a. a. O.

[2]) OLZ l. c. Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 15) bezweifelt die Möglichkeit dieser Erklärung.

[3]) l. c. 537.

[4]) Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 15) trägt mit Recht Bedenken, Pognons Lesung „הר" und seine Zusammenstellung mit syr. ḥaḏ anzunehmen. Mit der Lesung הו ist m. E. nichts anzufangen.

[5]) OLZ XV (1912) 53. [6]) R. Harris 21.

[7]) OLZ XIV (1911) 537. [8]) DLZ XXXII (1911) 2978.

[9]) Nicht mit Nöldeke (a. a. O.): פתא יקירתא ז[מן נבר טב זק ז] = ‚bei einem braven Manne mache [selbst] eine schwere Anleihe.' Ob für diese Er-

borge (= borgst du) Korn und Weizen, damit du zu essen hast und satt wirst und deinen Kindern zugleich mit dir gibst — ein teures Darlehen ist es." Z. 6 ergänze ich vor פתא [ז] ein זי. Der Rest oben an der Bruchstelle vor וְפִתָּא (??) scheint zu einem ת zu gehören, sodaß Grimmes Ergänzung התיבת einen Anhaltspunkt hätte [1]).

Z. 7 ist שנאתה mit Lidsbarski [2]) als Substantiv zu fassen („seine Häßlichkeit"), nicht als Verbum (Grimme l. c. 538). Das verlangt der Parallelismus.

Z. 8. Perles [3]) übersetzt das רמן כרסאא לכדבא mit „man wirft dem Lügner den Thron um". Ich möchte in Anlehnung an Dn 7, 9 (כָּרְסָוָן רְמִיו) lieber die Stelle so verstehen: „Man setzt dem Lügner einen (Thron-)Sessel." Das folgende —ועל א ergänze ich zu וְעַל אֲחֲרִין „und schließlich" [4]). שְׁגַרְן hat Sachau mit Recht zu aram. שגר und syr. ܫܓܪ gestellt, nur ist ihm entgangen, daß der Stamm auch im Hebräischen in dem Wort שֶׁגֶר „Wurf (des Viehes)" erhalten ist. Wir haben hier eine homonyme Wurzel vor uns, die I. laufen, fließen, II. anzünden bedeutet [5]). Danach wäre der Sinn des Satzes: „... und man setzt [6]) dem Lügner einen (Thron-)Sessel ... aber schließlich (ועל אחרן), wenn seine Lügen ans Licht kommen, wörtl. angezündet sind (שגר II.) d. h. leuchten; dann (ו) speit man ihm ins Gesicht [7]).

Z. 9. Epstein [8]) ergänzt und übersetzt diesen schwierigen

gänzung Raum ist, bezweifle ich sehr. Ferner scheint sie mir nicht in den Zusammenhang zu passen. Dagegen ist mit Epstein (ZAW XXXII [1912] 136) nach מן גבר wohl לחא zu lesen.

[1]) Z. 6b ist trotz Epsteins (a. a. O.) und Nöldekes (l. c.) Bemühungen immer noch ein ungelöstes Rätsel.

[2]) DLZ XXXII (1911) 2978. [3]) OLZ XIV (1911) 502.

[4]) Vgl. hierzu Torczyner in: OLZ XV (1912) 397f. Die vorhergehenden Reste zu ergänzen wage ich nicht.

[5]) Vgl. Schulthess, Homonyme Wurzeln im Syrischen (Berlin 1900) und Nöldeke in: ZDMG LIV (1900) 154. Auf diese beiden Stellen hat mich Herr Prof. Dr. M. Streck in Würzburg freundlichst aufmerksam gemacht.

[6]) Zu der Form רָמַן für ba. רְמַן vgl. Dalman, Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch [2] (1905) 340.

[7]) So im wesentlichen, wie ich nachträglich sehe, auch Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 16). Epsteins abweichende Erklärungen (ZAW XXXIII [1913] 230) sind nicht brauchbar. Vor הן kann, wenn wir על אחרן lesen, nichts mehr ergänzt werden. וירוכן ist nicht zu beanstanden. Vgl. auch meinen Artikel „Zu den altaramäischen Achikarsentenzen" in: OLZ XVII (1914) 252—254. [8]) ZAW XXXIII (1913) 230f.

Text folgendermaßen: מְכַהֵב גויר קדלה כבתולה תימנה וי [לא תחוי] לאנפין כאישי עבד לחיתא ... = „der Lügner abgeschnitten ist sein Hals (er spricht verstohlen und leise, als wäre seine ‚Kehle' zerschnitten) wie ein Mädchen, welches schwört, daß es das Antlitz [nicht zeigen? werde], wie ein Mann, der einen Schwur leistet ... (welcher falsch ist, s. Z. 10)". Er weist zur Erklärung auf die talmudische Bezeichnung eines Lügners als רֵישׁ קְטִיעָא = wörtl. „einer dessen Haupt abgeschlagen ist". תימנה wäre nach ihm vielleicht 3. p. fem. impf. energ. von ימא. Wenn auch der talmudische Ausdruck mit dem hier vorliegenden nur entfernte Verwandtschaft hat, so können wir doch dieser kühnen und geistreichen Konjektur Epsteins beistimmen — salvo meliori.

Z. 11. Grimme[1]) ist offenbar im Recht, wenn er in der Form ימנע ein Imperfekt des Hophal vermutet, sodaß der zweite Teil des Satzes lautet: „und verlange nicht nach Großem, was dir versagt ist."

Z. 13. Torczyners Ergänzung des שמ zu שמה löst alle Schwierigkeiten. Das ובשם אמה gehört aber nicht zu אל־תנח, sondern mit Epstein[2]) zum Vorhergehenden.

Z. 14b—15a. Ich ziehe Grimmes Ergänzung der Lücke in 14b zu ואנה[3]) dem Sachauschen Vorschlag ענה zu lesen vor. Ebenso liegt seine Auffassung des ה[וה] als Imperativs näher. Daraus ergibt sich dann die Übersetzung des שהד חמס als „Zeuge des Unrechts" (= Zeuge, der das Unrecht bezeugen soll) von selbst. Wensinck[4]) vermutet auch hier eine Verwandtschaft mit den Sprüchen, die in den späteren Rezensionen die Strafpredigt Achikars an Nadan einleiten, m. E. mit Unrecht, da es mehr als zweifelhaft ist, ob unsere Achikarsprüche überhaupt einen Zusammenhang mit der Erzählung aufweisen.

Z. 16. Am Anfang der Zeile möchte ich nach Dn 4, 14 vorschlagen, יך[שאלת] zu lesen. Perles[5]) ist mit seiner Konstatie-

---

[1]) OLZ XIV (1911) 538. [2]) ZAW XXXII (1912) 137.

[3]) l. c. IV 538. Nicht übel Seidel (ZAW XXXII [1912] 296) [ומה] אֵמַר לנכריא = und was soll ich nun einem Fremden sagen? Z. 15 ergänzt er [בר ה]וה und übersetzt: Mein Sohn wurde mir usw. ... wer sollte mir usw. Ähnlich Nöldeke a. a. O. 16. אקשה ואפעה ist mit Hinweis auf Hi 9, 4, wo קשה nicht hadern heißt und mit ڤعف III gesund machen, nicht zu erklären, wie Seidel a. a. O. will. [4]) OLZ XV (1912) 53.

[5]) l. c. 56. Nöldeke (a. a. O. 17): deine Geheimnisse. Weniger gut Seidel a. a. O. יך[חטא] „deine Sünden".

rung, daß der arabische Spruch bei R. Harris ו f. 86a die nächste Verwandtschaft mit dem vorliegenden zeige, gegenüber Wensinck[1]) im Recht.

Kol. 2 Z. 2. Die Ergänzung [ת]צי[ח], die Sachau vorschlägt, halte ich für unmöglich, weil der Rest des ersten Buchstaben möglicherweise zu einem א gehört. Perles[2]) will כציר lesen: was damit gewonnen sein soll, sehe ich nicht.

Z. 6. אל ידעך will Perles[3]) als „erkenne dich nicht" deuten. Aber dann müßte wegen des Parallelismus mit der ersten Zeilenhälfte אל תדעך stehen.

Z. 7. Die Lücke ואל—וך kann nicht zu אל אבוך aufgefüllt werden, wie Sachau will. Der am unteren Rande stehengebliebene Rest kann zwar zu ב gehört haben, aber dann müßten von dem א Reste vorhanden sein. Auch stände das folgende וך von dem Vorhergehenden zu weit ab. Damit werden auch Wensincks Bemerkungen in OLZ XV 54 gegenstandslos. Sehr plausibel scheint mir dagegen der folgende Vorschlag Epsteins[4]) zu sein. Er liest: אל תדלי ואל | י]ב[ס]רוך אל תמר[ח ואל = „brüste dich nicht, damit man dich nicht verachte, sei nicht frech, damit man nicht . . ." Die Lesung יבסריך statt des Ungnadschen יבססך halte ich für richtiger. Aber תדלי könnte nur Ithp^{e}el sein, also aus התדלי assimiliert sein, denn דלא heißt im P^{e}al m. W. nur „schöpfen, heraufheben".

Z. 8—9 lies derselbe (a. a. O.):

8 הן צבה אנת ברי וי תהוה [רם השפל נפשך
9 וי יהשפל לאיש מ[רח] וי[רומם לאיש . . .

= 8 „Willst du, mein Sohn, [hoch] sein, [demütige dich („vor Gott" קדם אלהא ?)]

9 der den f[rechen] Mann erniedrigt und [den demütigen erhöht?]."

Diese Konjektur ist sehr ansprechend. Leider kann sie nach der Lage der Sache nur als möglich, nicht als sicher bezeichnet werden.

Z. 10 lies mit Epstein[5]): מה ילוטון שפות [אנ]ש אל = „was

[1]) l. c. 53. [2]) l. c. XIV 502. Auch Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 17) ist zu keinem Resultat gekommen.

[3]) OLZ XIV (1911) 502. Ebensowenig ist mit den Vorschlägen Seidels (ZAW XXXII [1912] 296: nicht erlösche [deine Weisheit]) und Epsteins (ZAW XXXIII [1913] 231) anzufangen.

[4]) ZAW XXXIII (1913) 231.

[5]) ZAW XXXII (1912) 137. Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 17) stimmt ihm zu.

fluchen die Lippen der Menschen.“ Seidels weitere Ergänzung [1] [ל|א ילוטון אלהן, für die er auf Nm 23, 8 verweist, ist möglich.

Z. 11 hat Perles [2]) das טב כבש mit *κρείσσων ἀνθρωπος ἀποκρύπτων* usw. des Eccli 20, 23 verglichen.

Z. 15 übersetzt Nöldeke [3]) ähnlich wie schon Sachau: „Gott kehrt den Mund des Verkehrers um und schafft weg die Zunge des . . .“ Zu beachten ist, daß schon hier die dem ass. abâku und dem arab. أبق entsprechende Form אפך vorkommt, die im Targûmischen neben הפך auftritt.

Z. 17. כשיטא steht, wie Torczyner [4]) vermutet, für קשיטא „Wahres“.

Pap. 57 I Z. 1. Gut ist die Konjektur Epsteins [5]) איש [ש]פיר מרדה = „einer, dessen Aufführung schön ist.“ מרדה setzt er dabei gleich syr. ܐܘܪܚܐ „Weg“ (nicht „Lebenslauf“). Aber statt בקשתה חסינה = „wie ein starker Bogen“, das grammatisch nicht angängig ist, muß man nach Nöldekes Vorschlag [6]) בקריה חסינה lesen; denn soviel ich auf dem Original sehe, können die hinter ק stehenden Spuren nur zu einem ר oder ד, nicht aber zu einem ש ergänzt werden. Damit wird natürlich Epsteins ohnehin schon recht problematische Lesung איתי [בר]זי מנת בנ = „welcher einen Menschen trifft (??)“ vollends hinfällig [7]).

Z. 2 liest Epstein folgendermaßen [8]): מה י]שתמר איש עם אלהין ומה יתנטר על און נוה[ם] = „was kann der Mensch sich in acht nehmen vor den Göttern und was kann er sich hüten vor den Anschlägen ihres Innern.“ Trotz des glatten Sinnes, den diese Konjektur ergibt, stehe ich ihr doch sehr skeptisch gegenüber. נטר bedeutet, soviel ich sehe, im Ithpe'el niemals „sich hüten“, sondern nur „bewahrt, bzw. aufbewahrt werden“. Sodann würde man doch מן אלהין und מן אין statt der beiden auffälligen Präpositionen עם und על erwarten.

Z. 3. Ebenso ist mir seine Lesung מן כבשי בטן [ומה יהר] = „wie

[1]) a. a. O. 297. [2]) OLZ XV (1912) 56. Beistimmend Nöldeke a. a. O. 17.
[3]) a. a. O. [4]) OLZ XV 402.
[5]) ZAW XXXII (1912) 137. [6]) a. a. O. 17.
[7]) מנת soll mit dem (unsicheren) hiph von ינה (2 Sm 10, 13), das aber „wegschaffen“ bedeuten wird, ferner mit syr. ܐܢܛ depulit und den arab. Stämmen وجى (avoir les pieds usés par la marche) und وجأ (schlagen) zusammenhängen (?).
[8]) ZAW XXXIII (1913) 231.

kann er sich hüten vor den Geheimnissen des Bauches“ unwahrscheinlich[1]). שי ist ja sicher, aber die davor sichtbaren Spuren können m. E. nicht zu כב ergänzt werden. Die zweite Hälfte hatte er früher[2]) gelesen und übersetzt ווי לא אל עמה מן יהוי באנהי = „mit dem nicht Gott ist, wer wird ihm zur Stärke sein.“ Aber abgesehen von der fragwürdigen Auffassung des אן als „Stärke“ (ass. anu heißt doch, wie Epstein selbst sagt, nur „Zustand“) scheitert die ganze Erklärung daran, daß die von Epstein beanstandete Lesung לה zu recht besteht und nicht in לא korrigiert werden darf, wie Nöldeke richtig bemerkt[3]). Der Übersetzung des letzteren: „Aber der mit dem Gott ist, wer wird den umstoßen“ (יהטראנהי von טרא طرأ ,تزأ) möchte man gerne zustimmen, aber der Rest hinter יה läßt sich nicht als Überbleibsel eines ט erklären.

Z. 5. Nach Epstein[4]) wäre zu lesen: [לא ידע] איש מה בלבב כנתה וכזי [יח]זה גבר טב לגבר לחֵ[ה] = „[nicht weiß] ein Mensch, was im Herzen des andern ist und nun sieht er den schlechten Mann für einen guten an.“ Nöldeke[5]) beanstandet mit Recht die Übersetzung des כזי mit „und nun“. Ich glaube aber nicht, daß hinter לחה noch ein Wort gestanden habe, „das uns vielleicht das Rätsel des Satzes gelöst hätte“, wie er meint. Vielleicht ist es am besten, כזי als Schreibfehler für כזנה „demgemäß“ aufzufassen. „Und demgemäß sieht er usw.“ gibt einen ganz guten Sinn.

Am Anfang der Zeile 6 vielleicht mit Epstein (ZAW XXXIII [1913] 232) ילו[ה] עמה = „er gesellte sich zu ihm“. Am Ende will Seidel [ל]ם ג[בר לח]ה lesen[6]). Was damit gewonnen sein soll, sehe ich nicht ein.

Z. 7—8. Die Rekonstruktion des Textes der Fabel vom Granatbaum und vom Dornstrauch ist Sachau vortrefflich gelungen[7]). Nur dürfte es sich fragen, wie die Ergänzung [נ]גע [באנ]כיך sich in die Raumverhältnisse des Papyrus einfügt. Wahrscheinlich muß der die Zeichen ביך enthaltene Fetzen etwas weiter nach rechts unten und das die ZZ. 1—7 der zweiten Kolumne enthaltende Stück ein wenig herunter gerückt werden.

---

1) ZAW XXXIII (1913) 231. 2) a. a. O. XXXII (1912) 137.

3) Untersuchungen zum Achikarroman 17.

4) ZAW XXXII (1912) 137. 5) a. a. O. 6) ZAW XXXII (1912) 297.

7) Z. 7 ist mit Sachau לם zu lesen nicht, wie Epstein (ZAW XXXII [1912] 137) und Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 17) [ש]לם. Dazu reicht der Platz in der Lücke nicht aus, wenn man, wie wohl unvermeidlich ist, רמנ]א] lesen will.

Z. 9. Die Sachausche Erklärung „du siehst Eselinnen in seiner Herde“ ist abzulehnen; Grimmes [1]) Ergänzung א[נש]א [צ]ריק בעדרה verdient entschieden den Vorzug. Statt א[נש]א möchte man allerdings lieber אלהיא oder אלהא erwarten [2]). Doch werden sich die zwischen א—א stehen gebliebenen Spuren kaum anders wie als Reste von נ und ש erklären lassen. Der Versuch הוין mit arab. هَوَى zusammenzubringen, ist kühn, hilft aber einen guten Sinn gewinnen und kann daher akzeptiert werden. Also: „Der Gerechte [die Menschen?] sind zu seiner Hülfe, alle die ihn niederstoßen, gehen zugrunde.“

Z. 10. Perles [3]) hat mit seinem Hinweis auf Jer 23, 19 der Erklärung den rechten Weg gewiesen. תתחלל fasse ich im Anschluß daran als Hithpālel vom Stamme חול „sich drehen, wirbeln“. Formen wie לָטֵט für לוּט v. לוט sind freilich erst später belegt [4]), doch könnte auch Defektivschreibung vorliegen. Bei שהינן nehme ich Dittographie des נ an und kombiniere es mit dem St. ܫܗܐ „wüste sein“ und ܫܗܝܢܐ „Wüste“. Vielleicht ist es ein plurale tantum mit abstrakter Bedeutung. Vor רשיעין denke ich mir ein Substantiv wie „Stadtmauer“ oder ähnlich. Versuchsweise übersetze ich: [Die Stadtmauer?] der Gottlosen — am Tage des Sturmes wirbelt sie davon und in Wüstheit werden liegen [5]) ihre Tore (portae eius). Ein verwandtes Bild siehe bei Ez 13, 11.

Z. 13. Torczyners Vorschlag [6]) hilft weder zur Erlangung eines glatten Sinns noch zur Erklärung der grammatischen Formen. Grimme [7]) hat zuviel gesehen, wenn er meint, es handle sich um einen Gegenstand in den Zipfeln des Gewandes: אחד ist hier, wie auch das bh. אחז mit ב konstruiert. יאחדן hat Wensinck [8]) dem arab. يَأْخُذُ

[1]) OLZ XV 538 f.

[2]) So auch Seidel in: ZAW XXXII (1913) 297. Nöldeke schlägt vor (a. a. O.): „Der Gerechte von den Menschen — alle, welche ihn berühren, sind mit seiner Hülfe.“ Allein die Wortstellung wäre dann doch etwas auffällig. Auch dürfte das christl.-pal. ܢܓܫ „berühren“ nicht genügen, um diese Bedeutung für unsere Stelle zu erweisen. [3]) OLZ XIV 503.

[4]) S. Dalman, Grammatik d. jüd.-pal. Aram. [2] (1905) 327.

[5]) יצעין kombiniert Nöldeke (a. a. O. 18) mit arab. صغا (s. neigen) und hebr. צָעָה (s. legen) und übersetzt es: sinken hin. שהינן hat er nicht erklärt. Vgl. auch meinen Artikel: „Zu den altaramäischen Achikarsentenzen“ in: OLZ XVII (1914) 252—254. [6]) OLZ XV 403. [7]) l. c. XIV 539.

[8]) l. c. XV 54. Vgl. dazu Nöldeke (a. a. O. 18), der mit Wensinck auch in der Übersetzung der Stelle übereinstimmt. Smend (Theol. Lit.-Ztg. XXXVII [1912] 392) faßt יאחדן = יאחנקד und übersetzt dementsprechend.

gleichgestellt, m. a. W. es als modus energicus gefaßt — eine gute Idee, gegen die m. E. nichts einzuwenden ist. Seiner Übersetzung: „[Wenn] ein Frevler den Saum deines Gewandes faßt, so laß [es] in seiner Hand“ kann man sich demnach anschließen. Grimmes Deutung der zweiten Vershälfte ist reines Verlegenheitsprodukt und durch R. Smends geistreiche Erklärung[1]) überflüssig geworden. Danach ist שמש der auch sonst in den Papyri erwähnte Gott Šamaš und das rätselhafte ארני ist Ithpeʿel vom Stamme דנה und entspricht dem syrischen ܐܬܕܒܩ adhaesit. In unserer Stelle ist nur das ת assimiliert. Smend übersetzt demnach: „Dann nahe dich (nämlich kultisch) zu Šamaš und er (הו) wird ihm das Seinige nehmen und es dir geben.“ Ob vor [י]לקח wirklich nichts gestanden und demnach „ihm“ zu streichen ist, wie Nöldeke[2]) meint, bleibe dahingestellt. Jedenfalls dürfen wir, nachdem auch einer der Altmeister der semitischen Philologie die Erklärung Smends gebilligt hat, sie als richtig betrachten.

Pap. 57 II Z. 2. Epstein hat Sachaus Erklärung des שאני als „meine Hasser“ durch Verweisung auf analoge Schreibungen im Hebräischen und Syrischen gestützt[3]).

Z. 3. בסתר ארז = „in der Verborgenheit (im Schutze) der Zeder“. So dürfen wir wohl mit Nöldeke[4]) interpretieren, der beifällig Halévys Verweisung auf Ez 31, 3—6 und Ps 91, 1 zitiert.

Z. 4 möchte ich mit demselben[5]) übersetzen: „du hast verlassen deine Freunde und geehrt [deine Feinde]“. הוקרת scheint mir zweifelsohne besser zu sein als Ungnads החקרת.

Z. 5 möchte Epstein רתא statt דתא lesen und denkt an syr. ܪܬܐ „ermahnen“. Aber dieser Stamm kommt nur im Aphel vor und ob hier eine ursprüngliche Wurzel tertiae א vorliegt, erscheint mir recht zweifelhaft. Die abgeleiteten Substantiva ܪܬܝܐ, ܡܪܬܝܢܘܬܐ u. ä. sprechen doch wohl eher für Jod als letzten Radikal.

Z. 14 (nicht 15) ist Epsteins Ergänzung des —שי zu [כב]שי, das er mit syr. ܟܒܟܫܬܐ „Wiesel“ zusammenstellt[6]), m. E. absolut unsicher.

Z. 16 mit Seidel[7]) und anderen כפן יהחלה מררותא „Hunger macht süß Bitterkeit“.

---

[1]) Theol. Lit.-Ztg. XXXVII (1912) 392. Wie Smend hat auch Epstein (ZAW XXXII [1912] 138) das ארני erklärt, dagegen ist seine Deutung des שמש הו verfehlt. [2]) a. a. O. 18.

[3]) ZAW XXXIII (1913) 232. Auch Nöldeke hat sich Sachau angeschlossen (a. a. O. 18 zu 48, 2. 4). [4]) a. a. O. cf. Halévy, Rev. sém. XX (1912) 76.

[5]) a. a. O. [6]) ZAW XXXIII (1913) 311. [7]) Ebd. XXXII (1912) 297.

Pap. 58 Z. 1. Vor חר bzw. חר hat ohne Zweifel noch etwas gestanden, aber Ungnads בחר ist ganz unsicher.

Z. 2 und 3 hat Halévy[1]) unter Nöldekes Zustimmung (a. a. O. 18) miteinander verbunden und übersetzt: „Si ton maître t'ordonne de garder de l'eau [et si tu l'as gardée, ton maître peut] laisser de l'or dans ta main." Nur muß, wie Nöldeke richtig bemerkt, das Verlorene umfangreicher gewesen sein wie diese Ergänzung.

Z. 4 ist nach Smend[2]) zu übersetzen: „(Er möge zu mir sagen) ‚Komm heran zu mir' und nicht ‚geh weg von mir'" (ר[ח] קמני).

Z. 6. Epstein schlägt, freilich mit Vorbehalt, folgende Lesung vor[3]): [זי ברג]לה ארח ו[פריר וגנ]ב לא י[ת]קנה . . . Ob aber der Raum zwischen ו und ב für die vorgeschlagene Ergänzung ausreicht?

Z. 11 liest Seidel so[4]): [ל]ך כוי [י]שלחן למה תשתנה באנפוהי = „gehe, wenn er [dich] schickt, damit du nicht beschämt wirst vor seinem Angesicht." Aber ישלחן ist mit Epstein u. a. einfach als modus energicus zu fassen. Auch würde man statt לך nach dem Imperfekt יְהָךְ den Imperativ הך erwarten. Epstein[5]) vermutet [שְׁ]לָמֵה und meint: „Vor ל sind Spuren eines dazu gehörenden Buchstabens." Allein das ist pure Phantasie. Die erste Hälfte der Zeile ist und bleibt rätselhaft. Die Ergänzungsversuche desselben Gelehrten an den Zeilen 12—14 helfen uns wenig zu einem Verständnis dieser Spruchreste.

Pap. 58 b Z. 16. Perles[6]) erklärt שאני durch das assyrische šênu Stiefel und בוק als Bezeichnung für eine Fußkrankheit. Aber jedenfalls liegt hier das syr. ܟܘܦܐ „Scholle", „Scherbe" vor[7]), sodaß zu übersetzen wäre „und zwischen meinen Schuhen eine Scherbe".

Pap. 59 A. Z. 1. Perles'[8]) Vorschlag ערבי ימא in עברי ימא (cf. Jes 23, 2) zu korrigieren, ist nicht mehr nötig, seit Nöldeke[9])

---

[1]) Rev. sém. XX (1912) 77.

[2]) Theol. Lit.-Ztg. XXXVII (1912) 391. — So auch Nöldeke, Untersuchungen zum Achikarroman 18 und Halévy a. a. O.

[3]) ZAW XXXIII (1913) 232. [4]) ZAW XXXII (1912) 297.

[5]) Ebd. XXXIII (1913) 233.

[6]) OLZ XIV 503.

[7]) So im Anschluß an Halévy auch Nöldeke (a. a. O. 18f.).

[8]) OLZ XIV (1911) 503.

[9]) Untersuchungen zum Achikarroman 19. So auch Halévy (Rev. sém. XX [1912] 78) und Epstein in: ZAW XXXIII (1913) 233.

durch die Übersetzung: „Zeige einem Araber das Meer und einem Sidonier (die Wüste)“ der Zeile einen annehmbaren Sinn abgewonnen hat.

Die Versuche, die folgenden Zeilen zu ergänzen, können naturgemäß noch weniger sichere Resultate erzielen als bei den anderen Papyri. So liest z. B. Epstein in Z. 3: [אמיר מית [בר?] בטני ועת ענ[יתא] = „Man sagte: mein Leibessohn ist gestorben und ich klagte eine Klage“ [1]). Aber so gut an und für sich seine Zusammenstellung des ענת (man würde nach seiner Übersetzung allerdings ענית erwarten) mit arab. غنى „singen“ und neuhebr. ענה „Totenklage halten“ wahrscheinlich ist, so zweifelhaft ist mir seine Lesung בטני. Jedenfalls ist sie nicht besser als Ungnads בנני.

Z. 4 will Seidel [2]) נדם mit bibl.-aram. (und syr.) הֵדֶם „Stück“ zusammenbringen. Aber das geht nach allem, was wir über die Etymologie dieses Fremdwortes wissen, doch nicht an und somit fällt auch seine Übersetzung.

Z. 12. Epsteins Ergänzung [3]) . . . מתקנה ג[רה] כגרה ואנת[א] = „es wird gekauft ein M[ädchen] wie ein Mädchen und eine Fr[au wie eine Frau כאנתא] ist offenbar mißlungen. Schon das Genus des Wortes מתקנה stimmt nicht dazu. Mit der Mesainschrift ist hier nichts zu machen, denn die Stelle, die als Beleg für גרה = Mädchen dienen soll, ist ja selbst ergänzungsbedürftig und mit arab. جَارِيَة hat גרה sicher nichts zu tun. Auch scheint mir, nach dem auf dem Papyrus sichtbaren Rest zu urteilen, hinter ג ein anderer Buchstabe als ר gestanden su haben.

Bei Zeile 15 hilft uns weder Epsteins noch Seidels Vermutung weiter. Mit letzterem בית nach talmudischer Weise mit „Weib“ wiederzugeben [4]), dazu fehlt uns m. E. jede Berechtigung und mit ersterem נשק als zu hebr. הִשִּׁיק „anzünden“ gehörig zu betrachten [5]), trage ich Bedenken, da letzteres trotz תהנשק in Pap. 54 Z. 9 nicht von einem Stamm נשק, sondern von שלק herkommen könnte, wie ja auch der Infinitiv des Haphel von סלק im biblischen Aramäisch לְהַנְסָקָה heißt.

Z. 16 soll nach demselben [6]) die Fortsetzung von Z. 15 sein und lauten: „[Und kein] Erbarmen ([ן]רחמי) geschieht vom Mann

---

[1]) a. a. O. [2]) ZAW XXXII (1912) 297.
[3]) ZAW XXXIII (1913) a. a. O. [4]) ZAW XXXII (1912) a. a. O.
[5]) a. a. O. 135. [6]) ZAW XXXIII (1913) 233.

(מן בעל) bis ([ד]ע) [. . . . .]." Aber das ist ebenso problematisch wie das vorhergehende. Ebenso verhält es sich mit seinem Vorschlage zu B. Z. 1: [קר]כי עבידתהם פרי ש.

Beachtenswert erscheint mir noch folgende Konjektur zu B. Z. 6 von Perles: nach ihm könnte das עויר עינין der Anfang eines der Sentenz bei R. Harris No. 48 ähnlichen Spruches sein, der dann etwa gelautet hätte: [מן עויר לבב] טב עויר עינין. A. Z. 9 faßt er וחרש אדנין als st. constr. mit folgendem Akkusativ der Beziehung[1]).

Es wird niemand leugnen wollen, daß in den besprochenen Bemühungen eine große Summe philologischen Scharfsinns steckt. Und doch ist man, wie ich gezeigt zu haben glaube, vielfach über tastende Versuche nicht hinausgekommen. Es wird wohl noch geraume Zeit so bleiben, wenn auch noch manche gute Konjektur möglich sein und einem Späteren vielleicht auch wirklich glücken mag. M. E. wird die textkritische Arbeit am altaramäischen Aḥiḳarbuche erst wieder mit Erfolg aufgenommen werden können, wenn weitere Funde literarischen Inhalts unsere grammatische und lexikalische Kenntnis der alten aramäischen Sprache erweitert haben. Dagegen können wir schon jetzt aus dem Funde zu Elephantine wichtige Aufschlüsse über die Geschichte des Aḥiḳarbuches gewinnen.

II. Teil.

Die ursprüngliche Gestalt der Aḥiḳarerzählung.

Die spätere Form der Aḥiḳarerzählung, wie sie uns in den bei Rendel Harris und Mark Lidzbarski publizierten Texten entgegentritt, steht, ästhetisch betrachtet, auf keiner hohen Stufe. Es findet sich eine Reihe phantastisch übertriebener oder innerlich unmöglicher Züge. So sind z. B. die Forderungen, die der Pharao an Aḥiḳar stellt, ebenso wie die Lösungen, mit denen sich dieser aus der Schlinge zieht, von sehr schlechter Erfindung. Der Erzähler will die geistige Überlegung seines Helden zeigen, vermag es aber nicht auf eine glaubhafte Weise zu tun. Die Macht und den Reichtum Aḥiḳars schildert er wiederum durch poesielose Übertreibungen, die sein dichterisches Unvermögen klar zeigen. Die Aḥiḳargeschichte ist wenigstens in ihren späteren Rezensionen

[1]) OLZ XV (1912) 56.

eine Volkserzählung, die auf anspruchslose Leserkreise rechnend mit einfachen, ja mit rohen Mitteln arbeitet. Die Frage ist aber die: War die Geschichte von Anfang an so konzipiert oder ist sie erst später durch Zutaten und Erweiterungen auf ihre jetzige Gestalt gebracht worden? Man wird schon beim ersten Lesen den Eindruck nicht los, daß ursprünglich eine einfachere Fabel zugrunde gelegen habe und eine genauere Untersuchung ist in der Tat imstande, mehrere jüngere Zutaten nachzuweisen. Die altaramäischen Aḫiḳarfragmente haben dabei einen nicht zu unterschätzenden Wert: sie bestätigen durchweg die Ergebnisse der Kritik in überraschendster Weise.

Das erste, was hier in Frage kommt, ist die Motivierung der Adoption Nadans. Alle Rezensionen stimmen darin überein, daß jene auf Befehl der Gottheit geschieht und ein Ersatz sein soll für die Verweigerung eines direkten Nachkommen, den Aḫiḳar erfleht, um nach seinem Tode jemand zu haben, der ihm „Staub auf seine Augen werfe" [1]. In der armenischen Fassung richtet Aḫiḳar diese Bitte an die Götter Belshim, Shimil und Shamin [2]; in dem arabischen Text bei R. Harris und dem syrischen des Cod. Sachau 336 zuerst an die Götzen und dann an den einen Gott, im syrischen Text bei R. Harris an diesen allein. Fr. Nau hält nun den armenischen Text in diesem Teile für verstümmelt und glaubt, er lasse Aḫiḳars „Bekehrung" zum wahren Gott aus „par un sorte d'homoiotéleutie" [3]. Diese Meinung läuft in ihren Konsequenzen auf die von Nau zitierte Ansicht Halévys hinaus, wonach Aḫiḳar ein Jude und der abschlägige Bescheid auf seine Bitte eine Strafe für den Götzendienst gewesen wäre [4]. Allein es bleibt dabei ein ausschlaggebendes Moment außer Betracht. Wollte man nämlich die Darstellung des cod. Sachau 336 und des mit ihm verwandten arabischen Textes für die ursprüngliche halten, so ergäbe sich, daß Aḫiḳar nicht bloß für seinen Götzendienst mit Verweigerung eines leiblichen Sohnes gestraft, sondern durch ein falsches Orakel positiv irregeführt wird. Denn es wird ihm verheißen, der Adoptivsohn werde seine Erbschaft erhalten (so cod.

---

[1]) R. Harris [illegible] 3, ähnlich der arab. Text p. ١.

[2]) l. c. 24.

[3]) F. Nau, Histoire et sagesse d'Aḥikar l'Assyrien, Paris 1909, p. 93, N. 1; vgl. auch p. 149, N. b.

[4]) l. c. 23 unter Berufung auf Revue sémitique 1909, 23.

Sachau 336)[1] oder, wie der Araber sagt[2], ihn begraben. Der syrische Text bei R. Harris sucht um diese Schwierigkeit auf folgende Weise herumzukommen: Aḥiḳar bittet Gott um einen Sohn; er hört eine Stimme, die ihm die Unmöglichkeit der Erfüllung mitteilt und ihm die Adoption seines Neffen befiehlt. Auf die weitere Frage Aḥiḳars, ob dieser ihm „Staub auf die Augen werfen“ werde, erfolgt keine Antwort[3]). Es ist aber klar, daß damit das Hauptmotiv der Adoption Nadans verwischt wird, denn dieses ist die Sicherung der Erbfolge und der Erfüllung der Pietätspflichten gegen den toten Oheim. Gehörte die Darstellung des cod. Sachau 336 und des Arabers zum ursprünglichen Bestand des Buches, so müßte sie doch wohl anders gelautet haben, denn das religiöse Gefühl eines Monotheisten, sei es nun eines Juden oder Christen, würde es nicht zugelassen haben, Gott eine direkte Lüge in den Mund zu legen. Derselbe Grund spricht m. E. gegen den Versuch, das zeitliche Verhältnis der beiden syrischen Texte umzukehren und die Erzählung des cod. Sachau 336 als eine verschlechternde Variante des Textes bei R. Harris zu betrachten. Wie ist nun aber die Entstehung der ganzen Episode zu erklären? Man beachte, daß der Armenier, der den Aḥiḳar nur zu den Göttern beten läßt, die falsche Weissagung ebenfalls hat[4]). Am besten hilft nun die Annahme, daß diese Fassung die ursprüngliche ist. Monotheistische Bearbeiter suchten die Sache zu verbessern, indem sie den Aḥiḳar seine Bitte um einen Sohn erst den Heidengöttern, dann dem einen Gott vortragen ließen, wobei ihnen freilich die Beseitigung des eigentlichen Anstoßes nicht gelang. Das glückte erst dem syrischen Erzähler bei R. Harris, aber auch nur durch eine sehr gewaltsame Radikalkur, indem er das Orakel, aber damit auch das wegließ, was doch für Aḥiḳar Trost und Ersatz für die verweigerte Bitte sein sollte. Alle diese Versuche mußten aber mißlingen, weil das ganze Motiv nicht in den Rahmen der Erzählung hineinpaßt. Daraus ergibt sich, daß schon die armenische Fassung ein Einschiebsel in die ursprüngliche Erzählung ist. Die Adoption Nadans sollte motiviert werden und dies geschah ungeschickterweise durch die Einführung des Orakels. Es ist also die

[1]) „Il aura ton héritage“ l. c. 149.

[2]) R. Harris ܟ Z. 2. [3]) l. c. ܟܒ Z. 10 ff.

[4]) „He shall pay thee back thy cost of rearing him.“ R. Harris 24.

ganze Szene sowohl in der armenischen, wie auch in den späteren Rezensionen als nachträgliche Auffüllung zu streichen. Eine Stütze findet diese Vermutung in der Tatsache, daß nirgends im späteren Verlauf der Geschichte auf dieses Orakel irgendwie Bezug genommen wird.

In der altaramäischen Aḥiḳargeschichte fand sich nun das erwähnte Motiv wirklich nicht. Das dürfte mit Sicherheit anzunehmen sein, obwohl der Anfang der Erzählung nur lückenhaft erhalten und gerade jene Stelle des Papyrus unheilbar beschädigt ist, wo besagtes Motiv der Ordnung nach stehen müßte, nämlich ZZ. 6—8. Es wäre doch sehr sonderbar, wenn nicht einige Reste stehen geblieben wären, die auf die Wiedergabe einer Szene ähnlich der in den späteren Rezensionen geschilderten hinwiesen. Die vorhandenen Bruchstücke von Wörtern geben aber nicht nur keinen Anhaltspunkt, sondern schließen jede dahin zielende Vermutung aus. Der Anfang von Z. 6 könnte etwa שָׂב „Greis“ zu lesen sein. Ist meine Lesung [י]לבר אחת für לבר אחר (s. o.) richtig, so hätten wir hier die einzige Erwähnung des Neffen in den in Frage kommenden Zeilen. In Z. 7 und 8 scheint der Entschluß Aḥiḳars berichtet zu sein, „seinen Sohn“ (Z. 8) — gemeint ist natürlich Nadan — zu Asarhaddon zu bringen. Kurzum nirgends eine Spur, daß der Verfasser die Adoption des Neffen mit einem Befehl der Gottheit zu motivieren sucht. Der Bericht über ein solches Orakel würde übrigens, auch wenn er noch so knapp gefaßt gewesen wäre, bedeutend mehr Platz beansprucht haben, als, nach den Größenverhältnissen der Lücke zu schließen, vorhanden gewesen sein kann. Wir dürfen also sagen: In der ursprünglichen Form der Aḥiḳargeschichte war die Adoption Nadans nicht durch eine Weisung der Gottheit motiviert [1]). Wahrscheinlich hat sich der Erzähler überhaupt keine Mühe gegeben, diesen Schritt seines Helden näher zu begründen, sondern hat dies seinen Lesern überlassen, deren Kombinationsgabe damit ein freies Feld blieb, ohne daß ihr allzu Schweres zugemutet wurde.

Dabei könnte bestehen bleiben, daß die im Armenischen zuerst sich findende und in den andern Rezensionen weiter ausgesponnene Motivierung verhältnismäßig alt sein könnte. Sehr

[1]) So auch E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 109. Ob N. leiblicher oder angenommener Sohn des A. war, ist nach ihm auf Grund der Papyri nicht zu entscheiden (ebd. Anm. 3).

leicht ist das bei der polytheistischen Grundform möglich. Die offenbar verderbten Götternamen Belshim, Shamin und Shimil beweisen dagegen nichts, weil diese Korruption erst durch die Unkenntnis der späteren Abschreiber entstanden sein könnte. Was die Ausgestaltungen des Motivs betrifft, so möchte man ja versucht sein, sie vor die Zeit der Abfassung des Buches Tobias bzw. der Interpolation der von Ἀχιάχαρος handelnden Stellen zu legen, da hier Aḥiḳar offenbar als gesetzestreuer Jude gedacht ist trotz Tob 1, 4 ff. Das ergibt sich wohl mit Sicherheit aus Tob 14, 10f., wo sein Schicksal als Lohn für die ἐλεημοσύνη betrachtet wird. Von einem früheren Abfall des Aḥiḳar ist nicht die Rede, obwohl sich dazu Gelegenheit geboten hätte. Danach müßte man annehmen, daß der Verfasser bzw. Interpolator des Tobiasbuches die Aḥiḳargeschichte schon etwa in der Fassung des syrischen Textes bei R. Harris gekannt hätte. Allein das fast vollständige Fehlen des Aḥiḳar in der Vulgata, die das Buch Tobias nach einer „chaldäischen" Rezension enthält, wie Hieronymus bezeugt, muß auffallen. Offenbar hat sich das jüdische Empfinden wenigstens mancher Kreise gesträubt, den gesetzestreuen Tobias mit Aḥiḳar in Verbindung zu bringen. Die einschlägigen Stellen im griechischen Tobitbuch scheinen mir daher der erste Versuch zu sein, den berühmten Weisen zum Juden zu stempeln. Der Verfasser bzw. Interpolator brauchte noch keine der uns vorliegenden Varianten zu kennen, ja es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß er die polytheistische Form der Motivierung der Adoption Nadans gekannt hat, da ihm in diesem Fall die geringen Aussichten seines Versuches klar sein mußten. Ich möchte daher annehmen, daß zur Zeit der Abfassung bzw. Interpolation des Tobiasbuches die Adoption Nadans überhaupt noch nicht religiös motiviert war, weder im polytheistischen noch im monotheistischen Sinn. Wir erhielten so als terminus a quo für das Aufkommen dieser Einfügung in die alte Aḥiḳargeschichte das 2. oder 3. vorchristliche Jahrhundert [1]).

In den jüngeren Texten schließt sich an den Bericht über die Adoption eine Bemerkung über die Erziehung und den Unterricht des Pflegesohns an. Die Erzähler schmückten das in ihrer naiven Art aus, die altaramäische Fassung begnügt sich mit der

[1]) Anders E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 109, der diese Episode für älter als das Buch Tobit hält.

Konstatierung der Tatsache (Pap. 49, 9). Umständlicher wird aber auch in letzterer die Einführung des Nadan bei dem König erzählt. Sachau hat darauf hingewiesen, daß sich in den jüngeren Rezensionen manche Ausdrücke finden, die schon in der alten Fassung gestanden haben. Auch die Motivierung ist die gleiche geblieben: Aḥiḳar wünscht wegen seines Alters von seinem Amt als Sekretär und Großsiegelbewahrer des Königs zurückzutreten. In den späteren Aḥiḳarerzählungen folgt nun auf die Einführung Nadans die Schilderung, wie der greise Staatsmann seinem Neffen und Nachfolger zu Hause eine ganze Reihe weiser Lehren mitteilt. Über diese und die zweite Spruchsammlung am Schlusse der Aḥiḳargeschichte müssen wir später eigens handeln. Hier sei nur das eine bemerkt, daß ihre Zugehörigkeit in diesen Zusammenhang von vornherein schweren Bedenken unterliegt. Man müßte doch einen Regentenspiegel oder ein Kompendium staats- und hofmännischer Klugheit erwarten; statt dessen finden wir eine Reihe von Sprüchen, deren Inhalt eine schlichte Moral bildet, die zwar vom allgemein menschlichen Standpunkt aus betrachtet sehr beherzigenswert ist, einem leitenden Minister aber wenig Fingerzeige für eine gedeihliche Verwaltung seiner Geschäfte geben wird. Der armenische Erzähler hat das auch sehr wohl gefühlt und dem Mißstand dadurch abzuhelfen gesucht, daß er der ersten Sentenz, welche mahnt, nicht auszuplaudern, was man gehört, den Zusatz gab „am Hofe des Königs“ [1]), aber damit ist auch für ihn alle staatsmännische Weisheit erschöpft und die übrigen Sprüche drehen sich um Dinge des täglichen Lebens wie in den arabischen und syrischen Texten auch.

Ob schon das alte Aḥiḳarbuch in diesem Zusammenhange eine Sammlung von Weisheitslehren enthalten hat, ob mithin die 7 Papyri didaktischen Inhalts hier ganz oder teilweise einzureihen sind, läßt sich nicht so leicht bestimmen, da der Papyrus, der die Vorstellung Nadans bei Hofe erzählt (Pap. 50), wie bekannt, nur zum Teil erhalten ist. Doch glaube ich diese Frage auch dann noch im negativen Sinne beantworten zu dürfen, wenn sich (was mich unwahrscheinlich dünkt) Nöldekes Behauptung [2]) nicht bestätigen sollte, daß zwischen Pap. 50 und 51 keine Lücke anzunehmen sei. Dann bliebe eben Sachau mit seiner Auffassung im Recht, daß die Zeilen 12 und 13 eine Anrede des Königs an

[1]) „In the royal gate“ R. Harris 25, 1. [2]) s. o. S. 8.

Nadan enthalten, Zeile 14 dagegen Abschiedsworte des alten Kanzlers an seinen Pflegesohn wiedergibt [1]). Das מלין שמע müßte dann notwendig zur Rede Asarḥaddons gehören und sich auf die in Z. 8 enthaltenen Worte des Aḥiḳar beziehen. Z. 14 kann ganz gut im Sinne Sachaus ergänzt werden: „Betrage dich wie mein Sohn, obwohl du nicht mein Sohn bist usw.“ [2]). Dann aber wäre klar, daß auf die erwähnten Worte nicht wohl weitere Belehrungen folgen konnten, ohne ihre Wirkung abzuschwächen. Dem Verfasser des alten Aḥiḳarbuches, der, wie sich aus anderen Stellen ergibt, gut und wirkungsvoll zu erzählen weiß, wird man doch soviel ästhetisches Urteil zutrauen dürfen. Ich halte also dafür, daß die ursprüngliche Form der Erzählung an dieser Stelle keine Spruchsammlung enthielt [3]).

Die vor dem Fund in Elephantine bekannt gewordenen Texte berichten nun übereinstimmend von dem verschwenderischen und grausamen Gebaren Nadans im Hause seines Pflegevaters, das diesen um die Intervention des Königs zu bitten veranlaßt. Bei dieser Gelegenheit ist von einem Bruder Nadans, namens Nebuzardan die Rede [4]). Der Name ist offenbar alt und würde in späterer Zeit kaum so erfunden sein. Andererseits spielt dieser Bruder Nadans gar keine Rolle, sodaß wir es vielleicht mit einer späteren, wenn auch sehr frühen Einfügung zu tun hätten. Aus den Papyri ist darüber nichts zu entnehmen. Nun käme die Frage, welche Intrige Nadan nach der altaramäischen Rezension gegen seinen Pflegevater gesponnen hat. Nöldeke [5]) vermutet, sie habe nur in einer allgemein gehaltenen Anklage bestanden. Andere mögen verschiedener Ansicht sein: das eine dürfen wir aber wohl mit Sicherheit sagen, daß sie nicht so plump erfunden war, wie die in den neueren Fassungen enthaltene [6]). Denn diese kennzeichnet sich schon durch die vage Ortsangabe (Adlerfeld!) als

---

[1]) S. 152. [2]) l. c.

[3]) E. Meyer (a. a. O. 109) vermutet den Beginn der Mahnsprüche hinter Pap. 50, 8.

[4]) Im arabischen Text heißt er Banuzardan (R. Harris 9), ein hübsches Beispiel, wie sich der Volksmund fremde Namen zurecht macht. — Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 28) glaubt, daß „der Bruder N.s (‚von dem der Papyrustext wohl kaum etwas gewußt hat‘) seinen Namen aus der Pešiṭta bezogen hat“.

[5]) S. o. S. 8.

[6]) So auch E. Meyer a. a. O. 110.

einen ziemlich späten Einschub und enthält, schon rein ästhetisch betrachtet, eine evidente innere Unmöglichkeit. Nadan spielt dem König zwei angebliche Briefe Aḫiḳars in die Hände, worin dieser den Königen von Ägypten und Persien den Vorschlag macht, auf dem Adlerfeld ihre Truppen mit den seinigen zu vereinigen und so Assyrien ohne Schwertstreich in Besitz zu nehmen. Gleichzeitig hat er seinem Oheim eine mit dem königlichen Siegel versehene Weisung zukommen lassen, mit seinen Truppen auf das Adlerfeld zu ziehen und beim Erscheinen der vom König geführten Abteilungen einen Angriff auf sie zu machen. Sanherib will sich persönlich überzeugen und wird richtig von dem Heer Aḫiḳars angefallen. Er läßt sich seinen ehemaligen Kanzler vorführen und wirft ihm Hochverrat vor. Dieser weiß zu seiner Verteidigung nichts vorzubringen und wird zum Tode verurteilt. Der Erzähler hat die naheliegende Möglichkeit übersehen, daß sich Aḫiḳar durch Vorweisung des „königlichen“ Briefes glänzend rechtfertigen kann. So läßt er ihn dann in völliger Fassungslosigkeit seine Unschuld beteuern [1]). Vielleicht weist das darauf hin, daß der Bearbeiter der den neueren Texten zugrunde liegenden Quelle eine anderslautende Fassung vorgefunden hat, die er durch die seinige zu ersetzen suchte, ohne daß ihm dies vollständig gelang. Aber jedenfalls hatte er nicht mehr die Erzählung des altaramäischen Buches vor sich; denn in dieser wird Aḫiḳar in absentia verurteilt, wie sich aus Pap. 51, 3 unwiderleglich ergibt, wo berichtet wird, wie Asarhaddon den רביא Nabusumiskun auf die Suche nach Aḫiḳar schickt.

Im engsten Zusammenhange damit steht, daß die Hinrichtungsszene in unseren Fragmenten anders geschildert ist als in den jüngeren Texten. Kritisch verdächtig war die hier enthaltene Version ohnehin schon genug. Abgesehen von der geschmacklosen Übertreibung, daß Aḫiḳar von 1000 (!) Jungfrauen beklagt sein will [2]), weist folgende Erwägung auf eine spätere Überarbeitung eines ursprünglich einfacheren Textes hin: Man hat den Eindruck, daß die ganze Szene in der Residenzstadt des Königs spielt. Nun heißt es auf einmal: man erfuhr in der Hauptstadt von Assyrien [3]) bzw. in Assyrien und Ninive [4]), daß Aḫiḳar getötet sei. Dann wird

---

[1]) R. Harris 40. 112. 141 sq.; Fr. Nau 195 f.

[2]) R. Harris 41. 112. 142; Fr. Nau 197.

[3]) So der armenische Text, R. Harris 42.

[4]) So der syrische Text bei R. Harris 113 (= [illegible] 21 f.) und F. Nau 200.

erst erzählt, daß der Henker dem König die offizielle Botschaft bringt [1]). Das hat nur Sinn, wenn der Ort der Hinrichtung vom Hofe des Königs weiter entfernt ist. Nun finden sich beide Momente in der alten Aḥiḳarerzählung [2]) und hier sind sie vollständig am Platze, weil Aḥiḳar fern von der Hauptstadt wohnend gedacht ist, denn Nabusumiskun kommt erst nach dreitägiger Reise zu ihm und findet ihn in den Weingärten wandelnd [3]). Aus den Fragmenten ersehen wir andrerseits, daß schon im vorchristlichen Aḥiḳarroman das Motiv der Dankbarkeit, an die der zum Tode verurteilte Kanzler appelliert, eine wichtige Rolle spielte. Aber um wieviel einfacher und natürlicher ist die Geschichte in dem aramäischen Volksbuch aus Elephantine erzählt! Aḥiḳar ist in seinem Weinberg, da erfolgt Rede und Gegenrede. Der Entschluß, den unschuldigen Aḥiḳar zu retten, wird von dem רבא im Einvernehmen mit seinen beiden Genossen gefaßt und Nabusumiskun ist es, der den Verschnittenen hergibt, der an Stelle des weisen Aḥiḳar getötet werden soll. In den späteren Rezensionen regt dieser selbst die Tötung eines Sklaven an und berauscht die Begleiter des Nabusemak durch ein solennes Gastmahl. Der abgeklärte Weise wird hier zum schlauen Spekulanten, der sich nicht scheut, zu seiner Rettung ein Menschenleben hinzugeben. Die christlichen Erzähler des Aḥiḳarromans haben dies durch die Wendung zu mildern gesucht, daß der Sklave ein zum Tode verurteilter Verbrecher ist [4]). Cod. Sachau 336 und der Armenier erzählen statt von einem Sklaven von einem „Mann“ schlechthin [5]). Es liegt aber auf der Hand, daß wir es mit einem später eingefügten Zug zu tun haben. Der Interpolator vergißt vollständig, daß Aḥiḳar als außer Dienst stehender Minister überhaupt nicht mehr über Leben und Tod anderer zu entscheiden hat.

Leider geben uns die erhaltenen Fragmente keinerlei Auskunft über die ursprüngliche Weiterentwicklung der Aḥiḳargeschichte. Doch ist es ohne weiteres klar, daß die am Hofe des Pharao spielende Szene samt den vorhererzählten Forderungen des Königs von Ägypten an Sanherib spätere Erfindung sind.

---

[1]) Der arabische Text R. Harris 143 (= ⟩ Z. 8) hat dies verwischt und spricht nur von einer allgemeinen Verbreitung der Todesnachricht.

[2]) Pap. 52 II 7; 12f. [3]) Pap. 51, 8 f.

[4]) R. Harris 113 und 143 (= ⟨ Z. 2).

[5]) Fr. Nau 200; R. Harris 42.

Namentlich die erste, ein Schloß in der Luft zu bauen, verrät durch ihre Phantastik ihr junges Alter, wenngleich nicht ausgeschlossen ist, daß sie auf irgend ein altes mythologisches Motiv zurückgeht. Die Rätsel, die dem Aḫiḳar vorgelegt werden, und die Lösungen, die dieser gibt, hat Smend[1]) mit Recht als aus jüdischen Anschauungen stammend erklärt. Was wir gern wissen möchten, ist das, ob in der alten Fassung der Aḫiḳargeschichte überhaupt Ägypten eine Rolle spielte. Vom Standpunkte der Kritik aus möchte man sehr geneigt sein, die Frage zu verneinen. Einmal hat Smend[2]) darauf hingewiesen, daß es arabische Rezensionen gibt, bei denen die erwähnten Szenen am Hofe des Perserkönigs spielen. Ferner ist sehr auffällig, daß Nadan zuerst einen Brief Aḫiḳars an den König von Persien und Elam fälscht, dann einen zweiten gleichlautenden an den Pharao. Einer von beiden ist zwecklos, ja sogar direkt innerlich unmöglich, denn Aḫiḳar kann doch nicht gut zweien zugleich den Besitz von Ninive und Assur versprechen. Da nun in allen Rezensionen mit Ausnahme der armenischen, die nur ein Schreiben nach Ägypten erwähnt, der Brief an den Pharao hinter dem an den Perserkönig steht, so läßt sich annehmen, daß ersterer spätere Zutat ist. Dazu kommt noch, daß nach Müllers[3]) richtiger Vermutung Tob 2, 10 zu lesen ist ἕως οὗ ἐπορεύθη εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα, nicht ἐπορεύθην, wie die Texte haben. Der Satz bezieht sich auf *Αχιάχαρος*, nicht auf Tobias[4]). Diese Reise nach Elam entspricht der Reise nach Ägypten in den späteren Rezensionen. Das würde gut in die Zeiten Sanheribs und Asarhaddons passen, denn namentlich ersterer hatte viel mit elamitischen Königen zu schaffen. Vielleicht kann man obige Vermutung auch durch folgendes stützen: Wir lesen in den syrischen und armenischen Texten von einem „Adlerfeld" (ܦܩܥܬ ܠܢܫܪ̈ܐ), auf dem Aḫiḳar nach den gefälschten Briefen mit den beiden Königen sich vereinigen will. Der arabische Text bei R. Harris hat بقعة نسرين[5]). Die Herausgeberin hat mit Recht bemerkt, daß diese Form als Plural von نَسْر auffällig

[1]) Alter und Herkunft des Achikarromans 110 ff.

[2]) a. a. O. 118.

[3]) Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit 11, in: Beihefte zur Zeitschrift für die atl Wissenschaft XIII (1908).

[4]) Der codex Sinaiticus liest ja auch tatsächlich: *Αχειάχαρος ἔτρεφέν με ἔτη δύο πρὸ τοῦ αὐτὸν βαδίσαι εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα.*

[5]) R. Harris ܝ. Z. 19.

ist und neigt daher dazu, der Deutung „Feld der Wildrose“ den Vorzug zu geben [1]). In der dem Text zugrunde liegenden Karšuni-Handschrift steht demnach ܢܫܪܝܢ. Es liegt nun nahe, hier eine Verschreibung aus ܢܗܪܝܢ anzunehmen, die namentlich in einem Estrangelatext leicht möglich war. Wir hätten demnach statt des Adlerfeldes eine „Ebene der (beiden) Ströme“, d. h. Mesopotamien. Der Zusatz bei R. Harris [2]) ܕܗܘܐ ܒܬܝܡܢܐ müßte dann partitiv gewendet werden: Mesopotamien, welches im Süden liegt = der südliche Teil von Mesopotamien. Der gefälschte Brief des Aḫiḳar würde also dem König von Elam eine Konzentration der beiderseitigen Truppen in der Nähe von Babylon vorschlagen — man denke daran, daß Babel und Elam öfter miteinander gegen Assyrien verbündet waren.

Über das Schicksal Nadans erfahren wir aus den Papyri ebenfalls nichts. Wir können nur auf Grund von Tob 14, 10 vermuten, daß sein Ausgang ähnlich gewesen ist, wie in den späteren Formulierungen des Aḫiḳarromans erzählt wurde. Ob die in diesem Zusammenhang angeführten Fabeln ursprünglich dort gestanden haben, ist mir indes zweifelhaft. Manche von den jetzt im Texte stehenden passen ja ganz gut in die Situation, andere aber ergeben mit Bezug auf Nadans Handlungsweise doch nur ein sehr gezwungenes oder auch gar kein tertium comparationis. Doch darüber soll im nächsten Abschnitt gehandelt werden.

Der Vergleich zwischen der alten Aḫiḳargeschichte und ihren jüngeren Renzensionen ergibt demnach, daß die Abweichungen der späteren Texte doch nicht „relativ unbedeutend“ sind, wie Sachau meint [3]). Gewiß, der Kern ist unverändert geblieben: es sind die alten Themen: „Undank ist der Welt Lohn“ und „Untreue schlägt ihren eigenen Herrn“. Aber viele Einzelzüge sind neu eingefügt, andere wesentlich verändert worden; man vergleiche z. B. die Rolle, die Nabusumiskun bei der Rettung Aḫiḳars in den Papyri und in den nachchristlichen Rezensionen spielt: hier beschränkt sich sein ganzes Verdienst darauf, daß er sich den Vorschlägen des verleumdeten und verurteilten Kanzlers gegenüber rein passiv verhält; dort ist er es, der aktiv an der Rettung beteiligt ist, indem er seine beiden Genossen für seinen Plan gewinnt und ihnen den Eunuchen preisgibt. Zahlreich sind besonders die zur Ausschmückung beigefügten Zutaten. Sollte es sich

[1]) R. Harris 139 N. 2. [2]) l. c. ܦܠܓܗ Z. 21. [3]) S. 159.

bestätigen, daß statt Ägypten ursprünglich Elam in der Aḥiḳargeschichte genannt war, so hätten wir einen Beweis von seltener Handgreiflichkeit dafür, wie man im Orient die Erzählungen nach dem jeweiligen Eindruck der politischen Lage abänderte. Denn in diesem Falle wäre Smends Vermutung eine hohe Wahrscheinlichkeit nicht abzusprechen, daß die ganze ägyptische Episode sich auf die politische Situation der Juden zur Zeit des Antiochus III. beziehe [1]). Jedenfalls aber haben wir in literarhistorischer Hinsicht am Aḥiḳarroman ein Beispiel, wozu eine Erzählung unter den Händen populärer Bearbeiter werden kann. Wir erhalten durch die Papyri genug Einblick in die Technik der ursprünglichen Fassung, um zu entnehmen, daß die ältere Aḥiḳargeschichte ästhetisch jedenfalls nicht tief stand. Es war eine einfache, durchsichtig komponierte Fabel, die in schlichter, gerade in ihrer Kunstlosigkeit schöner Sprache nicht ohne Geschick berichtet wird. Und nun vergleiche man damit die jüngeren Rezensionen mit ihren poesielosen Übertreibungen und plumpen Erfindungen!

Für die höhere Kritik ist der Fund in Elephantine von nicht zu unterschätzender Bedeutung: er gestattet uns, was nicht allzu häufig ist, die Probe aufs Exempel zu machen. Soweit uns die Papyri einen Einblick in die älteste uns momentan erreichbare Gestalt des Aḥiḳarromans bieten, bestätigen sie durchgängig den sekundären Charakter jener Partien, die wir aus inneren Gründen als spätere Einfügungen zu bezeichnen imstande sind. Wenn ferner ein so vorsichtiger Kritiker wie François Nau, der allem, was irgendwie extravagant erscheinen könnte, so abhold wie möglich ist (man vergleiche einmal seine Philippika gegen Cosquin [2])), als ursprüngliche Abfassungszeit das 5. Jahrhundert oder den Anfang des 4. vor Christus postuliert [3]), so wird das durch die elephantinischen Papyri vollständig bestätigt. E. Meyer hat darauf hingewiesen, daß in den Sprüchen für den Begriff „Gesetz“ das aus dem Persischen stammende Wort dât verwendet ist [4]). Daraus schließt er mit Recht, daß das Buch nicht eher als um 500 vor Christus verfaßt sein kann.

Es sei hier noch auf das stilistische Verhältnis des Volks-

---

[1]) Smend, Alter und Herkunft des Aḥiḳar-Romans 115.

[2]) Histoire et sagesse d'Aḥikar 20 sq.

[3]) l. c. 119.

[4]) Der Papyrusfund von Elephantine 107. — Pap. 57 II 5.

buches aus Elephantine und seiner späteren Gestaltungen kurz hingewiesen. Bei der Freiheit, mit der die jüngeren Bearbeiter die alte Erzählung behandeln, ist es von vornherein klar, daß auch die Diktion sich stark änderte. Trotzdem treffen wir auch in den jüngeren Texten noch Reminiszenzen an den ursprünglichen Ausdruck, von denen hier die wichtigsten namhaft gemacht werden sollen.

Pap. 49, 1 wird Aḫiḳar als ספר חכים ומהיר bezeichnet. M. E. genügt die Übersetzung „Schreiber“ oder „Kanzler“ zur Wiedergabe des vollen Sinnes nicht, trotz Pap. 50, 2, wo es heißt: „er (Nadan) wird mir als ספר, d. h. als Kanzler oder Schreiber (Sekretär) nachfolgen. Die Bedeutung von ספר ist hier schillernd und hat den Nebensinn „Schriftkundiger, Gelehrter, wie in Esr 7, 12. 21 סָפַר דָּתָא nicht „Verfasser des Gesetzes“ bedeutet [1]), sondern „Gesetzesgelehrter“. Der Ausdruck ספר חכים begegnet uns auch Pap. 51, 4. Hier will Asarhaddon den greisen Aḫiḳar nicht so sehr als den weisen Kanzler bezeichnen (der er ja gar nicht mehr ist!), sondern mehr als den klugen Kenner des Schrifttums. Bei R. Harris heißt er ܚܟܝܡܐ ܘܣܦܪܗ ܕܣܢܚܪܝܒ [2]). Hier sind dieselben Worte, aber doch in anderer Gruppierung und deutlich verschiedener Nuancierung gebraucht. Aus „dem weisen Kanzler bzw. Schriftkundigen“ ist „ein (Welt-)weiser und der Sekretär des Sanherib“ geworden. Im arabischen Text ist er einfach als Vezir bezeichnet, aber wenn von ihm gesagt wird وبدا ماهر حكيم [3]), so begegnen uns auf einmal die aus den Papyri bekannten Worte wieder.

Pap. 49, 13 wird gesagt: וסגדת לם אחיקר קדם א׳. Ebenso heißt es bei R. Harris [4]): ܐܢܐ ܐܚܝܩܪ ܣܓܕܬ und beim Araber finden wir die Wendung [5]): فسجد حيقار للملك. Stereotyp wie das Hofzeremoniell ist auch der Ausdruck geblieben. Die Einführung Nadans bei Hofe bezeichnen die Verba קרב pa. (Pap. 49, 10; 52 I 2) und הקים, letzteres mit dem Zusatz בתרע היכלא. Der syrische Text hat sich der letzteren Redensart bedient [6]), nur einmal hat er ܐܩܪܒ, wo die Papyri קרבתך haben [7]). Das charakteristische Wort beim Araber ist حضر IV [8]).

---

[1]) So **Eduard Meyer**, Entstehung des Judentums 60 f.

[2]) R. Harris ܟܡ Z. 2.

[3]) So bietet der Text statt des zu erwartenden ماهرًا حكيمًا (R. Harris | Z. 6).

[4]) R. Harris ܟܓ Z. 10.

[5]) R. Harris [illegible] Z. 2 v. u.

[6]) R. Harris ܟܓ Z. 6. 9.

[7]) R. Harris ܟܗ Z. 2.

[8]) R. Harris [illegible] Z. 13.

Der cod. Sachau 336 nennt den Aḥiḳar einmal „Vater Assyriens“ [1]). Dieser Titel steht schon in den elephantinischen Papyri, wo Nabusumiskun den alten Weisen als אבוה זי אתור anredet [2]). Nicht ohne Interesse dürfte auch folgende Kleinigkeit sein. Bei R. Harris heißt es im syrischen Text: Darauf ging das Gerücht . . . ܘܐܫܬܡܥ ܫܘܥܐ ܕܡܠܟܐ. Genau so treffen wir schon in der elephantinischen Fassung den Ausdruck:

בזך עדנא אשתמיע במ . . . מלכא קטיל [3]).

Solche über einen Zeitraum von über 2 Jahrtausenden sich erstreckende Übereinstimmungen im Ausdruck trotz der notorischen Willkür, mit der spätere Bearbeiter den Stoff behandelt, oder besser gesagt, mißhandelt haben, können natürlich nicht reiner Zufall sein, sondern erklären sich aus einer gewissen Technik der Erzähler. Diese haben eben die Erzählung in eine ganz bestimmte Form gebracht d. h. sie zum Zweck leichteren Memorierens und Tradierens stilisiert. Trotz aller Überarbeitung ist auch bei der Aḥiḳarsage der ursprüngliche Stil nicht gänzlich zerstört worden, sondern hat sich in deutlichen Spuren erhalten. Wie wichtig diese Tatsache für die Bewertung gewisser Grundsätze der literarkritischen Methode ist, dürfte ohne weiteres klar sein. Man sieht wieder, wie unzuverlässig alle Versuche sind, ein Werk der Literatur nach rein stilkritischen und lexikalischen Gesichtspunkten zu datieren. Es kann ein Buch, so wie es uns jetzt vorliegt, sehr jungen Datums sein und doch sehr altes literarisches Gut enthalten. Umgekehrt beweisen Archaismen an sich nichts für das Alter der hic et nunc vorliegenden Form eines Buches. Eigentlich sind das ja selbstverständliche Dinge. Aber wer sich z. B. mit der Geschichte der Pentateuchkritik befaßt hat, wird den Eindruck erhalten haben, daß gegen diese einfachen Grundsätze oft gesündigt worden ist. Oder hat nicht eine ganze Schule fast ständig die Möglichkeit übersehen, daß der Priesterkodex, selbst wenn er der Form nach aus der Zeit des zweiten Tempels stammen sollte, deswegen doch inhaltlich in Zeiten hinaufreichen könnte, die weit vor dem Exil liegen? Das entgegengesetzte Extrem ist auch nicht immer vermieden worden. Die Aḥiḳarpapyri machen uns wieder einmal darauf aufmerksam, daß Form und Inhalt bei den kritischen Untersuchungen über Werke der Literatur sorgfältig zu trennen sind.

1) Nau l. c. 195. 2) Pap. 52 I, 7. 3) Pap. 52 II, 7/8.

III. Teil.

Der didaktische Teil des Aḫiḳarbuches.

Sein Verhältnis zur Erzählung und seine Stellung in der orientalischen Literatur.

Die singuläre Schwierigkeit der in den Papyri von Elephantine enthaltenen Aḫiḳarsentenzen und -fabeln beschränkt sich nicht auf das Gebiet der Textkritik, wo eine Heilung der Schäden an sehr vielen Stellen einfach nicht möglich ist. Auch die literarkritische Frage, ob der didaktische Teil ein ursprünglicher, organisch eingegliederter Teil der Erzählung ist oder nur ein Anhang, ist keineswegs so leicht zu beantworten. Man geht immer noch vielfach von den neueren Rezensionen aus und glaubt, weil hier die Sprüche und Fabeln fein säuberlich getrennt an zwei verschiedenen Stellen des Romans eingefügt sind, müsse es auch in der Urform des Aḫiḳarbuches so gewesen sein. Nun hat uns aber eine vergleichende Betrachtung der Komposition des ursprünglichen und des neueren Aḫiḳarromans gelehrt, wie wenig ängstlich man mit dem Stoff umgesprungen ist. Daraus dürfte erhellen, daß eine Untersuchung, ob die in dem jüngeren Text stehende Sentenzen- und Fabelgruppe hier wirklich an der ursprünglichen Stelle stehen, keineswegs müßig ist.

Wir haben oben uns im Gegensatz zu E. Meyer dahin ausgesprochen, daß in der altaramäischen Fassung eine Spruchsammlung in die Erzählung nicht aufgenommen war. Also ist ihre Einreihung ein Werk Späterer. Es kann hier noch darauf hingewiesen werden, daß sie in den jüngeren Rezensionen nicht überall an derselben Stelle eingefügt ist. Bei den meisten werden die Sprüche nach der Vorstellung Nadans bei Hofe eingereiht, dagegen folgen sie in dem syrischen Fragment Mus. Brit. Add 7200[1]) unmittelbar hinter dem Bericht über Nadans Adoption. Das wäre kaum möglich, wenn die Spruchsammlung von vornherein mit der Erzählung verwoben gewesen wäre. Es müßte denn sein, daß sie der Schreiber des Fragmentes umgestellt hätte, weil ihm eine Tatsache aufgefallen ist, die auch wir bereits oben erwähnt haben: nämlich die Beziehungslosigkeit ihres Inhalts zur umgebenden Handlung. Sie fällt mit ihrer Bürger- und Bauernmoral völlig aus der Situation heraus und dieses Moment ist für die innere Kritik das ausschlaggebende.

---

[1]) R. Harris ܟܗ — ܟܙ.

Liegt also hier die Sache verhältnismäßig einfach, so ist bei der zweiten, die Fabeln enthaltenden Gruppe die Entscheidung über Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit bedeutend erschwert, besonders weil die Papyri uns gar keinen Aufschluß geben, wie der Schluß der alten Aḥiḳargeschichte ausgesehen hat. Dazu kommt noch, daß die Fabeln wenigstens auf den ersten Blick sich in die Situation gut einzufügen scheinen. Bei näherem Zusehen entdeckt man aber, wie äußerlich die Verbindung mit der Erzählung ist. Die Vergleiche werden in der Regel durch die Worte eingeführt: Du bist mit mir gewesen wie . . und dann folgt die Fabel. Aber häufig besteht das tertium comparationis gar nicht zwischen Nadan und dem mit ihm nach der grammatischen Wortfolge verglichenen Objekt, sondern zwischen dem undankbaren Pflegesohn und einer Sache, die in der Fabel mit dem zunächst verglichenen Gegenstand in irgend eine Beziehung tritt. Man würde erwarten: Zwischen mir und dir ist es zugegangen wie mit X. und Y. usw.[1]). Ferner ist die Pointe manchmal nur sehr wenig zutreffend und mitunter sucht man überhaupt vergebens nach einer Beziehung der Fabel zu den Vorgängen zwischen Aḥiḳar und seinem ungeratenen Neffen. So heißt es z. B.: „Mein Sohn, du bist mit mir gewesen, wie die Gazelle, welche die Wurzeln des Krapps fraß und der sprach zu ihr: Heute iß von mir und sättige dich und morgen wird man dein Fell mit meinen Wurzeln gerben“ [2]). Das tertium comparationis besteht hier nur darin, daß, wie die Gazelle zuerst dem Krapp Schaden getan und dann von ihm solchen erlitten hat, so auch Nadan dem Aḥiḳar geschadet, aber dann von ihm Übles erlitten hat d. h. von ihm „das Fell gegerbt“ bekommen hat. Wie sehr der Vergleich im übrigen hinkt und wie gering sein ethischer Gehalt ist, liegt doch wohl auf der Hand. Ein anderer Vergleich stellt den undankbaren Pflegesohn in Parallele mit einem Mann, der seinen Genossen in der Winterkälte frieren sieht und kaltes Wasser auf ihn schüttet[3]). Der Vergleich hätte nur dann Sinn, wenn Nadan den Aḥiḳar im Unglück gesehen und dann seine Lage noch schlimmer gemacht hätte. Ganz deplaciert ist die Fabel von der Schlange[4]), die auf einem Dornbusch stromabwärts getrieben wird, und dem

[1]) Statt dessen heißt es: Du bist zu mir gewesen wie X, dem mit Y das und das passierte, und der Vergleich wird eigentlich zwischen Nadan und Y gezogen.

[2]) R. Harris س No. 4. [3]) l. c. No. 6. [4]) l. c. ك No. 27.

Wolf, der dazu bissige Bemerkungen macht. Ist Nadan die Schlange, dann wäre Aḥiḳar der Wolf, was ganz unpassend wäre, denn die Quintessenz der Fabel ist: wer selbst schlecht ist, soll andern nicht Schlechtigkeit vorwerfen.

Aber auch da, wo die Fabeln einen guten Sinn geben, machen sie doch eine recht schwache Wirkung. Warum soll auch Aḥiḳar Analogien aus dem Tier- und Pflanzenreich sowie aus dem täglichen Leben nötig haben, um seinem Pflegesohn seine gemeine Handlungsweise klar zu machen, wo doch in der Sachlage selbst wirkungsvolle Momente genug liegen. In der Tat sind auch die gelungensten Stellen jene, in denen Aḥiḳar seinem Neffen klar macht, was er im einzelnen für ihn getan und wie ihm dafür vergolten worden sei. Nun sind allerdings diese Beobachtungen nicht durchschlagend, um die Unursprünglichkeit der zweiten Sammlung über jeden Zweifel zu erheben, aber nicht zu übersehende Verdachtsmomente sind und bleiben sie doch.

Welche Aufschlüsse geben uns nun die Aḥiḳarpapyri? Zunächst bieten sie die unerwartete Erscheinung, daß die Sprüche und Fabeln miteinander vermengt sind. Mit Recht hat Wensinck dies als befremdlich bezeichnet[1]). Aber es ist es nur solange, als wir uns nicht von der Anschauung losmachen, daß die in den späteren Texten vorliegende Rezension die Urform des Aḥiḳarbuches darstellt. Allein gerade der „Mischmasch“[2]) beweist, daß weder die Fabeln noch die Sprüche ursprüngliche Teile der Erzählung sind. Dabei kann wohl bestehen bleiben, wie Wensinck mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet, daß die didaktischen Aḥiḳartexte einmal in zwei selbständigen Sammlungen existiert haben, von denen die eine die Sentenzen, die andere die Fabeln enthalten hat. Aber hätte jede von ihnen ihre feste Stelle in dem Rahmen der Aḥiḳargeschichte gehabt, so wäre es nicht recht verständlich, daß man schon in so früher Zeit einen derartigen Eingriff in die Komposition des Buches gemacht hätte. Zwar wissen wir nicht, ob es nicht gleichzeitig mit der elephantinischen Fassung andere, variierende Rezensionen des Aḥiḳar gegeben hat. Aber das können wir sagen, daß die Fragmente aus einer offenbar mit Sorgfalt hergestellten Handschrift stammen, worauf schon Sachau aufmerksam gemacht hat[3]). An dieser

[1]) OLZ XV (1912) 52. [2]) Wensinck a. a. O.
[3]) S. 181.

Tatsache ändern auch einige Schreibfehler nichts. Wir dürfen also annehmen, daß der Schreiber seine Vorlage nicht wesentlich geändert hat. Standen dagegen Sprüche und Fabeln als getrennte Sammlungen außerhalb des Rahmens der Erzählung, so konnte eine Vermischung beider viel leichter stattfinden. Aus diesem Grunde dürfte m. E. anzunehmen sein, daß der ursprüngliche Aḥiḳarroman weder Sprüche noch Fabeln enthielt, sondern daß beide vermengt oder getrennt ein Sonderdasein neben ihm führten.

Der Inhalt der didaktischen Aḥiḳarpapyri bestätigt vollständig diese These. Was schon bei der Spruchsammlung und bis zu einem gewissen Grade bei den Fabeln der modernen Texte zu konstatieren war: nämlich die Beziehungslosigkeit der darin enthaltenen Lehren zur Situation der Erzählung, das trifft auch hier zu. Auch das aramäische Volksbuch aus Elephantine enthält eine schlichte bürgerliche Moral, keinen Fürstenspiegel, und wäre es in noch so naiver und volkstümlicher Fassung. Wir hören von der Notwendigkeit strammer Kinderzucht (Pap. 53, 1—6); es wird empfohlen, den Mund mehr als alles andere in acht zu nehmen (Pap. 54, 4); es ist von der Bitterkeit der Armut die Rede (ebd. 11) und nicht lange danach wird die Würde des Königs geschildert (ebd. 13. 14.). Man soll auf den Gerechten keinen Pfeil richten, weil ihm die Gottheit zu Hilfe kommt (Pap. 56 I, 1), sich vor keiner Arbeit scheuen, dann wird man sich und seine Kinder ernähren können (ebd. 2). Den täglichen Bedarf von einem andern zu leihen, ist eine teuere Sache; hat man eine Anleihe gemacht, so soll man sich keine Ruhe gönnen, bis man sie gezahlt hat (ebd. 4. 5). Verlässigkeit macht beliebt, Lüge verhaßt, dem Lügner speit man zuletzt ins Gesicht (ebd. 7. 8). Man soll sich gegen Freveltaten nicht selbst wehren, sondern bei Šamaš Recht suchen (Pap. 57 I, 13. 14); Hunger macht süß Bitterkeit (Pap. 57 II, 14) usw. Aus den Resten der unvollständig erhaltenen Sentenzen läßt sich kaum schließen, daß sich ihr Inhalt irgendwie auf die Handlung des Romans bezog.

Ebenso allgemein sind, soweit sich aus den Resten schließen läßt, die Fabeln gehalten. Charakteristisch ist schon das Fehlen jeder äußeren Beziehung auf Nadans Verhalten, wie wir sie im modernen Aḥiḳarbuche finden. Aber auch ihrem Inhalt und ihrer Tendenz nach passen sie durchaus nicht in eine Strafrede Aḥiḳars an Nadan. Die Fabel vom Panther und von der frierenden

Ziege [1]) lehrt: Hüte dich vor dem Wohlwollen tückischer Charaktere, hinter dem sich nichts als selbstsüchtige und feindselige Absicht verbirgt. Die Geschichte vom Dornstrauch und vom Granatbaum [2]) soll zeigen, daß man einen Fehler an andern nicht benörgeln soll, wenn man ihn selbst an sich hat, ohne ihn durch Vorzüge wettmachen zu können. Die Bruchstücke der übrigen Fabeln lassen ebenfalls auf nichts weiter schließen wie auf poetische Einkleidung irgendwelcher allgemeiner Wahrheiten.

Nun gibt es freilich Sentenzen, die den Anschein erwecken, als ob sie doch irgendwie zur Erzählung in Beziehung ständen d. h. als ob sie zu den Mahn- oder Strafreden Aḥiḳars an Nadan gehörten. Eine Reihe von Sprüchen enthält eine Anrede, in anderen findet sich der Gebrauch der 1. p. sg. Besonders auffallend ist die Anrede אנת יה ברי in Pap. 56 I, 2 und 4. Auch das einfache ברי kommt mehrmals vor (Pap. 53, 4; 56 II, 8). Sodann scheinen einige Sprüche wirklich einen Vorwurf zu enthalten, bei dem die Deutung auf Nadan möglich wäre. Hierher gehören die beiden Sentenzen Pap. 56 I, 14b und 15b. Die erste lautet nach der Ergänzung Grimmes [3]): „Hat der Sohn meines Leibes mein Haus ausspioniert und muß ich zu dem Fremden sagen: Sei mir Zeuge des Unrechts, wer wird mir da (!) zu meinem Rechte verhelfen?“ Wensinck [4]) glaubt hier eine Verwandtschaft mit der zweiten Spruchgruppe der neueren Rezensionen vermuten zu dürfen; auch R. Smend meint: „Die Hauptsache ist, daß 47 I, 14. 15 Vorwürfe Aḥiḳars gegen Nadan in andersartiger Umgebung stehen“ [5]); wie er denn die Papyri didaktischen Inhalts überhaupt für eine Blütenlese ansehen möchte [6]). Aber der Sinn ist doch der: Wenn mein leiblicher Sohn gegen mich feindselig ist und in meinem Hause gegen mich arbeitet, sodaß ich einen fremden Mann zum Zeugen anrufen muß, wie wird es mir da möglich sein, zu meinem Recht zu kommen. Wo ist nun aber in der ganzen Aḥiḳargeschichte eine Begebenheit, auf die obige Worte bezogen werden könnten? Nadans Tat besteht auch nach unseren Papyri darin, daß er Aḥiḳar des Hochverrats bezichtigt. Einen „Fremden“ ruft Aḥiḳar weder in der neueren Fassung noch in

[1]) Pap. 55, 8—10 a. [2]) Pap. 57 I, 7 f.
[3]) s. o. S. 28.
[4]) OLZ XV (1912) 53; vgl. a. o. S. 28.
[5]) Theol. Lit.-Ztg. XXXVII (1912) 391. [6]) a. a. O.

den uns erhaltenen Fragmenten an, noch ist eine Wahrscheinlichkeit denkbar, daß in dem verloren gegangenen Teil etwas Derartiges gestanden haben soll. Noch weniger ist mit dem zweiten Spruch (Z. 15 b) anzufangen: „Aus meinem Hause bist du im Zorn (?) fortgegangen.“ Sehen wir einmal davon ab, daß die Deutung nicht über allen Zweifel erhaben und die Sentenz zudem nur als Bruchstück überliefert ist, so müssen wir doch noch fragen: Wo steht in den uns bekannten Texten etwas davon, daß Nadan aus dem Hause Aḥiḳars im Zorn fortgegangen ist und mit welchem Recht können wir vermuten, daß in der Urform der Geschichte ein derartiger Zug enthalten war? Eine dritte Stelle, die hierher gezogen werden könnte, ist Pap. 57 II, 4: שבקת לרחמיך והוקרת Sachau ergänzt: (meine Leute) habe ich deiner Gnade überlassen, du aber hast schwer gemacht [1]). Allein diese Konjektur ist lediglich von der Voraussetzung eingegeben, daß sich in den Papyri eine Strafrede an Nadan vorfinden müsse, wie in den jüngeren Texten. Zu beachten ist, daß diese scheinbaren Anklänge an die spätere zweite Spruch- und Fabelsammlung in „andersartiger Umgebung stehen“, wie Smend a. a. O. bemerkt hat. Die Anrede „mein Sohn“ ist in der Weisheitsliteratur des Orients gebräuchlich, wie das AT zur Genüge beweist.

M. E. kann die Antwort auf die Frage nach dem ursprünglichen Verhältnisse der Aḥiḳarsprüche und Fabeln nur im Sinne Grimmes „dahin lauten, es sei nicht anzunehmen, daß mit einem Teile von ihnen die Darstellung der Erziehung des Pflegesohns Aḥiḳars ausgeschmückt gewesen sei“ [2]). Ich möchte es ferner, über Grimme hinausgehend, für mehr als „sehr zweifelhaft“ halten, daß „der Entlarvung des Verräters eine aus Sprüchen und Fabeln bestehende Strafpredigt Aḥiḳars gefolgt sei“ [3]). In Übereinstimmung mit ihm möchte ich die Spruch- und Fabelsammlung der Aḥiḳarpapyri für einen moralischen Anhang zur Aḥiḳarerzählung nehmen, der in gar keinem organischen Zusammenhang mit dieser steht [4]). Nur auf diese Weise läßt sich der literargeschichtliche Entwicklungsgang von den aramäischen Papyrusfragmenten bis zu den neueren Aḥiḳarbüchern erklären. Bei der stereotypen Art der orientalischen Sagentradition, wie wir sie für den Aḥiḳar selbst in den späteren Fassungen noch in Spuren

[1]) S. 176. [2]) OLZ XIV (1911) 540.
[3]) a. a. O. [4]) a. a. O.

nachweisen konnten, ist es wenig wahrscheinlich, daß man schon in so früher Zeit die ursprüngliche Anlage des Werkes geändert und die didaktischen Teile aus der Erzählung in einen Anhang verwiesen hätte. Der umgekehrte Vorgang ist viel leichter denkbar, daß nämlich ein Erzähler den didaktischen Nachtrag mit zwei Punkten der Erzählung in eine, wenn auch lose Beziehung gebracht hat, um ihn einerseits leichter zu erhalten und andererseits seine Erzählung damit auszuschmücken. Durch diese Annahme läßt sich nach meinem Dafürhalten auch die Anordnung der Sprüche in der dem Aḥiḳarroman nachgebildeten Partie der Vita Aesopi am einfachsten erklären. In dieser steht nämlich die erste Spruchsammlung da, wo sich im Aḥiḳarbuch die Strafrede an den undankbaren Neffen findet. R. Smend hat richtig gesehen, daß dies nicht ursprünglich ist, und ebenso, daß der Bearbeiter die Aḥiḳarfabeln an einem anderen Orte verwerten wollte [1]). Er reihte sie den äsopischen Fabeln ein, zu denen ja die Vita nur eine Einleitung war [2]). Wären nun die Weisheitssprüche schon an der jetzigen Stelle des Aḥiḳarbuches gestanden, so hätte es doch dem Interpolator der Vita Aesopi am nächsten gelegen, sie an der analogen Stelle einzufügen, jedenfalls mußte ihm das Widersinnige einer Versetzung der Sprüche an einen so unpassenden Ort klar sein. Anders, wenn seine Vorlage aus einer Erzählung mit didaktischem Anhang bestand. Es lag für ihn dann nahe, die Fabeln unter die äsopischen zu mischen. Nun blieben die Sprüche allein noch übrig. Eine Bemerkung in dem ihm als Vorlage dienenden Aḥiḳarbuch [3]) hat ihn vielleicht veranlaßt, eine Reihe von Sprüchen an der Stelle, wo sie jetzt in der Vita Aesopi stehen, anzubringen, was freilich nicht mehr als ein Verlegenheitsausweg war. Ist diese Annahme richtig, so ist damit ein weiterer terminus a quo für das Alter der neueren Fassungen des Aḥiḳarbuches gewonnen [4]).

Ein besonderes Interesse beanspruchen die didaktischen Aḥiḳarpapyri deshalb, weil sie das älteste uns erhaltene Spruchbuch des semitischen Orients darstellen. Wo stammt es her und

[1]) Alter und Herkunft des Achikarromans 98.

[2]) a. a. O. 99.

[3]) Und das Bestreben, seinen Helden nach seinem semitischen Vorbild auch als Meister der Spruchweisheit erscheinen zu lassen.

[4]) Ein Äsoproman wird dem byzantinischen Mönch Maximos Planudes zugeschrieben († 1310); vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur [2] (1897) 543 f.

in welchem Verhältnis steht es zu den übrigen Literaturen des Orients? R. Smend hat mit Grund babylonischen Ursprung angenommen, da der babylonisch-assyrische Sonnengott und oberste Richter Šamaš in ihnen vorkommt [1]), und A. Schollmeyer hat dessen Argumentation durch Aufzeigung stilistischer Anklänge der Papyri an babylonische Šamaštexte gestützt [2]). Da uns aber von der babylonischen Spruch- und Fabelliteratur nur ganz kümmerliche Reste bekannt sind, so läßt sich über das Verhältnis der Papyri zu ihr vorläufig nichts weiter aussagen. Nur auf zwei Übereinstimmungen mag hier hingewiesen sein. Pap. 53, 1 heißt es: „Wer ist stärker als usw." Wir haben hier als stilistische Einkleidung die Frage, sei es nun die wirkliche oder die rhetorische. Denselben Fall haben wir bei den babylonischen Sprichwörtern (oder Rätseln?): „Wer wird schwanger ohne zu empfangen?" und „Wer wird dick ohne zu essen?" [3]) In einem Briefe der Sargonidenzeit steht der offenbar das Zitat eines Sprichworts darstellende Satz: „Der Mann ist der Schatten Gottes; der Sklave ist der Schatten des Mannes, aber der König ist gleich Gott" [4]). Ähnlich heißt es in Pap. 54, 15: „Schön ist der König, anzusehen wie Šamaš (למחוה כשמש)." Weitere Aufschlüsse können uns erst weitere keilschriftliche Funde geben.

Reichlicheres Material liegt uns für die Vergleichung der Papyri mit dem Alten Testament vor. Besonders finden sich manche Parallelen zum Buche der Sprichwörter und zu Jesus Sirach. Gleich auf dem ersten Blatte (Pap. 53) treffen wir solche. Z. 3 und 4 heißt es:

אל תהחשך ברך מן חטר הן לו לא תהנצלנ[ה]
הן אמחאנך ברי לא תמות והן אשבקן על לבבך

Dazu hat schon Sachau Prv 13, 24 verglichen [5]): חוֹשֵׂךְ שִׁבְטוֹ שׂוֹנֵא בְנוֹ וְאֹהֲבוֹ שִׁחֲרוֹ מוּסָר. Perles [6]) hat dann auf die noch nähere Ver-

[1]) Theol. Lit.-Ztg. XXXVII (1912) 392.

[2]) Theologie und Glaube IV (1912) 660 f.

[3]) O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer (1907) 307.

[4]) a. a. O. Allerdings nicht ganz sicher, da die Anfänge der Zeilen des Textes abgebrochen sind, worauf mich Herr Prof. Dr. Streck in Würzburg aufmerksam macht.

[5]) S. 161.

[6]) OLZ XIV (1911) 500.

wandtschaft von Prv 23, 13—14 aufmerksam gemacht: אַל תִּמְנַע מִנַּעַר מוּסָר כִּי־תַכֶּנּוּ בַשֵּׁבֶט לֹא יָמוּת: אַתָּה בַשֵּׁבֶט תַּכֶּנּוּ וְנַפְשׁוֹ מִשְּׁאוֹל תַּצִּיל. Bei der ersten Stelle ist bloß der übereinstimmende Gebrauch des Verbums חשך im Hebräischen wie im Aramäischen bemerkenswert. Dagegen steht die zweite mit dem Text der Papyri in engerer Beziehung. Prv 23, 13 a ist inhaltlich die genaue Wiedergabe von Pap. 53, 3 a, ist aber in der Form abstrakter, da statt des aramäischen חטר das hebräische מוסר „Züchtigung" steht. Also wird die Stelle im atl Spruchbuch wohl die jüngere sein. Diese Annahme wird noch durch folgende Beobachtung gestützt: Pap. 53, 3. 4 sind zwar inhaltlich sehr nahe verwandt, nicht aber der Form nach; denn der erste Spruch ist an einen Erwachsenen gerichtet, der zweite an einen, der noch Erziehung braucht. Ferner liegt zwischen 3 b und 4 b offenbar eine gedankliche Parallele vor. In beiden Halbversen soll anscheinend der Gedanke variiert werden: Ohne Züchtigung und Zucht wird niemand vom Bösen (oder von der Scheol?) gerettet. Prv 23, 13—14 bringt nun beide Sentenzen auf dieselbe Form und läßt das zweite Parallelglied 4 b fallen. Dazu stellt sie zwischen 3 b und 4 a eine innere Verbindung her: „Schlägst du ihn mit dem Stock, so stirbt er nicht . . . aber seine Seele rettest du vom Totenreich." Es liegt demnach in Prv 23, 13-14 eine Bearbeitung unserer Stelle vor.

In Zeile 14—15 a ist ein Zahlenspruch. Ähnliche finden sich in Prv 6, 16—19; 30, 15 b—16. 18—19. 21—23, 29—30, jedoch unterscheiden sie sich von der Sentenz der Aḥiḳartexte in einem wichtigen Punkte. Hier heißt es: „Zwei Dinge sind etwas Schönes und das dritte ist gern gesehen von Šamaš" — dann werden drei Dinge aufgezählt. Dagegen hat Prv 6, 16—19 die Fassung: „Sechs sind's, die Jahwe haßt und sieben sind ihm ein Greuel" (וְשֶׁבַע תּוֹעֲבוֹת נַפְשׁוֹ) — folgen sieben Dinge. Ähnlich in 30, 15 b: „Drei werden niemals satt und viere sagen nie: genug." Dann werden vier solcher Dinge aufgezählt. In gleicher Weise sind v. 18—19. 21—23. 29—30 gebaut. Diese ganze Ausdrucksweise ist sehr auffällig. Nach dem Wortlaut müßte man die Nennung von 6 + 7 = 13 bzw. 3 + 4 = 7 Dingen erwarten, statt dessen finden wir nur 7 bzw. 4. Die Punktatoren haben in 6, 16 die Schwierigkeit gefühlt und forderten die Lesung תּוֹעֲבַת statt תועבות, wie der Konsonantentext hat. Sie wollten also die Übersetzung: und die sieben (= vulgär Nummer 7) ist ihm ein

Greuel. In 30, 18. 21. 29 haben die LXX jedesmal *τὸ τέταρτον*. Allein in 15 b widerstrebt der Plural אַמְרוּ dieser Übersetzung und das Fehlen jeder Variante im Urtext fällt zugunsten der masoretischen Lesart schwer in die Wagschale. Dann ist diese aber nur dadurch zu erklären, daß der Verfasser der fraglichen Stellen im atl Spruchbuch die Struktur des Zahlenspruches variieren wollte. Daraus folgt nun zwar nicht, daß jene Sentenzen in den Proverbien in direkter Anlehnung an unsere Aḥiḳarpapyri verfaßt sind; wohl aber wird daraus zu schließen sein, daß sie zeitlich jünger sind als die elephantinischen Texte.

Mit dem Spruch Pap. 54, 4 מן כל מנטרה טר פמך ist die Sentenz Prv 4, 23 zu vergleichen: מִכָּל־מִשְׁמָר נְצֹר לִבֶּךָ. Über die textkritische Bedeutung der elephantinischen Gnome vergleiche man das oben S. 17 Gesagte. Hier kümmert uns nur das literarische Verhältnis. Die Anlehnung des Spruchbuches an das Aramäische ist offensichtlich: sie erstreckt sich auf den Bau des Satzes wie auf die sprachliche Wiedergabe des Verbalbegriffs durch das dem hebräischen נצר entsprechende נטר. Aber in einem wichtigen Punkte weicht der Hagiograph von seiner Vorlage ab: statt des פמך sagt er לִבֶּךָ und fügt bei: כִּי מִמֶּנּוּ תּוֹצְאוֹת חַיִּים. Der Aḥiḳartext hat zur Begründung: „denn ein Vogel ist das Wort und ist es losgelassen, so ergreift es kein Mensch mehr.“ Hier ist die ganze Auffassung äußerlich-empirisch, dort ist sie innerlich-ethisch. Der Verfasser hat also seine Vorlage ins Ethische umgebogen.

Im nämlichen Verhältnis stehen Pap. 54, 11 b–12 a und Prv 25, 15 zueinander. Der aramäische Text besagt: „Weich ist die Zunge . . . aber die Rippen des Drachen zerbricht sie, wie der unsichtbare Tod.“ Der Gedanke ist also: die Zunge, ein so weiches Glied sie ist, zerstört doch große Dinge und wären sie so fest wie die Rippen des (mythologischen) Drachen. Bei Prv 25, 15 führt der Kontext darauf, das לָשׁוֹן רַכָּה יִשְׁבָּר־גָּרֶם zu übersetzen: Eine sanfte Zunge (= Rede) zerbricht Knochen. Auch hier ist wieder die Ähnlichkeit der Diktion auffallend; aber ebenso handgreiflich ist die Vertiefung des Gedankens bei dem biblischen Weisen. Der Stamm רכך erscheint bei ihm in übertragener Bedeutung. Da nun eine Entlehnung unzweifelhaft stattgefunden hat, so ist anzunehmen, daß die Proverbien der nehmende, das Aḥiḳarbuch der gebende Teil waren.

Ähnlich verhält es sich mit einem Gedanken, der in Pap.

55, 1—2 ausgesprochen ist. Da wird gesagt: נשאית חל וטענת מלח ולא איתי זי יקיר מן . . .[1] נשאית תבן ונסכת פרן ולא איתי זי קליל מן תותב. Es werden hier zwei Dinge mit schweren und leichten Lasten verglichen. Unseres Erachtens handelt es sich um äußere Lebensverhältnisse, nämlich um das Leben in der Fremde und um die Ansässigkeit. Man vergleiche nun damit Prv 27, 3: כֹּבֶד אֶבֶן וְנֵטֶל הַחוֹל וְכַעַס אֱוִיל כָּבֵד מִשְּׁנֵיהֶם. Auch hier werden zwei schwere Dinge als Beispiel angeführt; darunter der Sand wie im Papyrus; aber das mit ihnen verglichene ist „der Verdruß, den ein Narr macht". Also nicht ein äußeres Lebensverhältnis, sondern eine ethische Tatsache ist es, die schwerer zu tragen ist als selbst die beiden nicht angenehmen körperlichen Lasten. Man kann sich wiederum nicht des Eindrucks entschlagen, daß der Autor von Prv 27, 3 den Aḥiḳarspruch gekannt hat, aber er hat ihn ebenfalls ins Ethische übertragen. Die aramäische Sentenz ist demnach als die ältere anzusehen.

Einige andere Übereinstimmungen lassen über das literargeschichtliche Verhältnis der beiden Schriften keinen Schluß zu[2], mögen aber der Vollständigkeit halber hier erwähnt sein. Prv 8, 7 heißt es: „Denn Wahrheit redet mein Gaumen" (כִּי אֱמֶת יֶהְגֶּה חִכִּי). In den Papyri legen die Götter dem kleinen Manne, wenn er ihr Liebling ist, Gutes auf seinen Gaumen, damit er es ausspreche (ישימון טב בחנכה למימר Pap. 55, 5). Prv 31, 2 begegnet uns der Ausdruck בַּר בִּטְנִי, den wir auch Pap. 56 I Z. 14 b finden. Man sieht, daß das Buch der Sprichwörter in einer Zeit verfaßt, bzw. abgeschlossen wurde, in der die aramäische Volks- und Verkehrssprache das Hebräische schon sehr stark beeinflußt hatte. Endlich hat das מפתח פם in Pap. 55, 4 und 57 II 6 sein Analogon in Prv 8, 6 (מִפְתַּח שְׂפָתַי) und dem verwandten פֶּתַח־פֶּה bei Ez 29, 21.

In dem Weisheitsbuch des Jesus ben Sira finden sich ebenfalls einige Anklänge an die elephantinischen Spruchtexte. Über die Priorität kann hier selbstverständlich kein Zweifel sein, aber von Interesse ist eine Vergleichung der analogen Stellen in den beiden zeitlich so weit abliegenden Literaturwerken doch. Pap. 54, 12 b lesen wir die Mahnung: בשגיא בנן לבבך אל יחדה. Eine einfache praktische Lebensregel! Ähnlich heißt es Sir. 16, 1 (hebr. 2:

[1]) Über die Ergänzung s. o. S. 21.

[2]) Hieher gehört auch die Parallele zwischen Prv 27, 7 b (וְנֶפֶשׁ רְעֵבָה כָּל־מַר מתוק) und Pap. 57 II, 16 (כפן יהחלה מררותא).

Ἐὰν πληθύνωσιν, μὴ εὐφραίνου ἐπ' αὐτοῖς (אם פרו אל תבע בם). Aber der Zusammenhang lehrt, in welchem Sinn das aufzufassen ist: es ist die Rede von *υἱοὶ ἀσεβεῖς*, von *τέκνων πλῆθος ἀχρήστων*. Die religiös-ethische Wendung ist nicht zu übersehen.

In Pap. 56 I 7 b wird gesagt: חן גבר הימנותה ושנאתה כדבת שפותה = die Anmut des Mannes ist seine Zuverlässigkeit, aber seine Häßlichkeit die Lüge seiner Lippen. Sachau[1]) vergleicht Sir 19,8 (*Ἐν φίλῳ καὶ ἐν ἐχθρῷ μὴ διηγοῦ*) und konstatiert „entfernte Verwandtschaft". Allerdings wird es viele geben, die eine solche hier überhaupt nicht finden können. Näher liegt der Vergleich mit Sir 20,26: *μῶμος πονηρὸς ἐν ἀνθρώπῳ ψεῦδος*. Um eine literarische Abhängigkeit für diese Stelle nachweisen zu können, ist aber wohl der Befund nicht ausreichend.

Die arg verstümmelte zweite Kolumne des Pap. 56 enthält in Zeile 11 das Fragment טב כבש. Perles[2]) erinnert an den Ausdruck כבש חכמה „wer Weisheit verbirgt" Pap. 53,14 und vergleicht dazu Sir 20,23: *κρείσσων ἄνθρωπος ἀποκρύπτων τὴν μωρίαν αὐτοῦ ἢ ἄνθρωπος ἀποκρύπτων τὴν σοφίαν αὐτοῦ*. Auch zieht er Sir hebr. 4,23 bei: ואל תצפין חכמתך. Es ist möglich, sogar sehr wahrscheinlich, daß schon im altaramäischen Aḥiḳar solche Sentenzen enthalten waren und vielleicht kann uns Perles' Fingerzeig bei neu hinzukommendem Material von Nutzen sein; aber Aussagen über das literarhistorische Verhältnis beider Texte dürfen wir vorläufig nicht wagen.

Wenn es ferner im hebräischen Sirachbuch 3,17 a heißt: בני בעשרך תתהלך בענוה, so erinnert es an den Spruch Pap. 58b 17: אל יאמר עתירא בעתרי הדיר אנה. Aber näher liegt es hier doch wohl, eine Anlehnung, bzw. Verarbeitung von Jer 9,22 anzunehmen: אל יתהלל עשיר בעשרו. Von weiteren Anklängen des Ekklesiastikus an den Aḥiḳar seien noch genannt: der Ausdruck השנה לב in Eccl. hebr. 8,2 und Pap. 56 I 12; sowie das Vorkommen des נשג hiph im Sinne von „über einen kommen" (Pap. 58 b 10). An dieser Stelle wird es vom Fluche gebraucht wie Dt 28,15. 45, während es Sir. hebr. 3,8 b in Verbindung mit „Segen" sich findet. Übrigens scheint das Vorkommen dieses Wortes in unseren Papyri zu beweisen, daß der Stamm keineswegs dem Hebräischen eigentümlich ist. Einen Hebraismus möchte ich hier nicht an-

[1]) S. 170. [2]) OLZ XV (1912) 56.

nehmen, weil sonst wohl statt des aramäischen לחה das echt hebräische קְלָלָה gebraucht würde.

Außer mit Sir. hebr. 3, 17 a deckt sich die oben zitierte Stelle Pap. 58 b 17, wie schon erwähnt, auch mit Jer 9, 22. In der Form ist der Prophet kürzer: „Nicht soll der Reiche sich seines Reichtums rühmen", während der Text in den Papyri lautet: „Nicht spreche der Reiche: durch meinen Reichtum bin ich herrlich." Im übrigen sind die Berührungen zwischen dem altaramäischen Aḥiḳar und Jeremias ziemlich spärlich und vag. Daß Pap. 57 I 2 wie in Jer 3, 5 die synonymen Verba נטר und שמר in den beiden Halbversen vorkommen, ist nur eine zufällige Übereinstimmung, die zudem so naheliegt, daß sich daraus keinerlei Schlüsse über stilistische Abhängigkeit ziehen lassen. Pap. 57 I 10 hat Perles[1]) mit Recht zu Jer 23, 19 gestellt. In beiden Texten ist חלל das charakteristische Verbum. Aber die eigentümliche passive Verwendung desselben in den Papyri erweckt den Eindruck, als ob hier der Aḥiḳartext der entlehnende Teil ist, ohne daß jedoch ein sicheres Urteil möglich wäre.

Übrigens klingt unsere Stelle auch an Ez 13, 11. 12 an, wo die falschen Propheten mit Tünchnern verglichen werden und ihnen gedroht wird: „Ein Sturmwind (רוּחַ סְעָרוֹת) soll losbrechen — und siehe da, es fällt die Wand ein"[2]). Die Ähnlichkeit des Gedankens liegt auf der Hand; aber ebenso, daß eine Benutzung der Aḥiḳarsprüche durch den Propheten daraus nicht sicher erwiesen werden kann. Mit der Parallele zwischen Pap. 55, 3 und Ez 32, 2. 13 verhält es sich geradeso. In diesen Texten wird das Verbum דלח in der Bedeutung „trüb machen" gebraucht (als Objekt ist überall „Wasser" gebraucht). In den Papyri ist es das Schwert (?חרב), das stille Wasser (מין שפין) zwischen guten Genossen (?) (בין רעין טבין) trübt, bei Ezechiel wird von Pharao gesagt: „Du trübtest Wasser mit deinem Fuße." Der Text der Aḥiḳarfragmente ist an dieser Stelle nicht klar genug, um über seinen eigentlichen Sinn und infolgedessen über eine etwaige Abwandlung desselben bei Ezechiel etwas aussagen zu können.

Die übrigen Bücher des AT bieten nur weniges, was mit unserem Text verglichen werden könnte. An die Psalmen er-

[1]) s. oben S. 32.

[2]) Übersetzung nach Rothstein bei E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments[3] I 846.

innern folgende Stellen: Pap. 55, 14 b: הן עיני אלהין על אנש hat seine Parallele in Ps 34, 16: עֵינֵי יְהוָה אֶל צַדִּיקִים. Pap. 56 I 1 haben wir den Ausdruck אל תהרכב חטך לצדיק = lasse nicht aufsteigen, d. h. richte nicht, eig. hetze nicht deinen Pfeil auf den Gerechten. Ähnlich heißt es Ps 66, 12: הִרְכַּבְתָּ אֱנוֹשׁ לְ רֹאשֵׁנוּ. Den תנן, dessen Rippen die Zunge zerbricht, finden wir auch in Ps 74, 13 b: שָׁבַרְתָּ רָאשֵׁי תַנִּינִים עַל־הַמָּיִם. Pap. 55, 6 lautet nach der sehr wahrscheinlichen Ergänzung von Perles[1]): שניאן [כ]וכב[י שמיא ו] שמהתהם לא ידע איש. In Ps 147, 4 ist Jahwe מוֹנֶה מִסְפָּר לַכּוֹכָבִים לְכֻלָּם שֵׁמוֹת יִקְרָא. Einen ähnlichen Gedanken spricht Jes 40, 26 aus: שְׂאוּ־מָרוֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי בָרָא אֵלֶּה הַמּוֹצִיא בְמִסְפָּר צְבָאָם לְכֻלָּם בְּשֵׁם יִקְרָא. Es sieht so aus, als ob die Größe und das Wissen Jahwes mit deutlicher Bezugnahme auf diese Sentenz der Aḥiḳarpapyri hervorgehoben werden sollte. An das Buch Hiob erinnert Pap. 54, 10 b [מ]ה ישפטון עקן עם אשה בשר עם סכין איש עם [אלה] falls die letztere Ergänzung richtig ist. Ebenso wird Hi 9, 2; 25, 4 gefragt: וּמָה יִצְדַּק אֱנוֹשׁ עִם־אֵל. An einer einzigen Stelle zeigt auch Kohelet die Spur einer Beeinflussung durch die Weisheit des Aḥiḳar. Koh 9, 18 lehrt: טוֹבָה חָכְמָה מִכְּלֵי קָרָב. Pap. 54, 5 lesen wir den Spruch: עויז ארב פם מן ארב מלחם. Der Krieg und sein Zubehör werden hier wie dort als etwas Treffliches, Gewaltiges bezeichnet. Man beachte aber auch im Kohelet wieder die Vertiefung des Gedankens und seine Umbiegung ins Ethische. Für ארב פם setzt der atl Schriftsteller nicht etwa die Schlauheit, aus der die „Nachstellung mit dem Mund“ hervorgeht, sondern die Weisheit, die von religiös-sittlichen Motiven erleuchtete Einsicht[2]).

Sachau stellt endlich Pap. 57 I 11 עיני זי נטלת עליך mit Dn 4, 31 in Parallele: עֵינַי לִשְׁמַיָּא נְטָלַת. Aber näher liegt der Vergleich mit der hebräischen Redensart שׂים עַיִן עַל, wie sie z. B. Gn 44, 21; Jer 24, 6; 39, 12; 40, 4 im Sinne von „jemand gnädig sein, jemand unter seine Obhut nehmen“ vorkommt. Der fragliche Ausdruck der Papyri ist das aramäische Korrelat dazu[3]).

---

[1]) s. o. S. 23.

[2]) Eine sprachliche Parallele zu Pap. 55, 4 (וירבה מלוהי) bietet Koh 10, 14: וְהַסַּכְלֻ יַרְבֶּה דְּבָרִים (Sachau 166). Der Gedanke ist aber beiderseits ganz verschieden.

[3]) Pap. 56 II 16 (עינן טבין אל יאכמו) vgl. Sachau (S. 173) mit Joel 2, 6 (Peš.). Die Kongruenz des Ausdrucks ist auffallend, irgendwelche Schlüsse literargeschichtlicher Art lassen sich indessen wegen der Unsicherheit des Sinnes nicht ziehen.

Die poetische Literatur des AT zeigt sonach manche Ähnlichkeit mit den Papyri, sowohl hinsichtlich der Sprache wie des Gedankens, ohne daß sich daraus immer das literarhistorische Verhältnis mit Sicherheit erschließen ließe. Auffallen muß die inhaltliche Vertiefung und religiöse Wendung, die manche Aḫiḳarsentenzen im atl Schrifttum erfahren haben. Auf die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Erscheinung einzugehen, ist indes hier nicht der Ort.

Fragen wir nach dem Einfluß des alten Aḫiḳarromans und seines didaktischen Teils auf die außerbiblische Literatur, so kommen selbstverständlich zunächst die neueren Rezensionen des Aḫiḳarbuches in Betracht. Nach Sachau hat sich besonders A. J. Wensinck festzustellen bemüht, welche Sentenzen und Fabeln in die modernen Aḫiḳartexte übergegangen sind. Es ist beiden auch gelungen, eine Reihe von Sprüchen zu identifizieren. Wir haben zwar oben[1]) eine Beziehung des ersten uns erhaltenen Aḫiḳarspruches (Pap. 53, 1) mit der bei R. Harris im syrischen Text (p. ܠܒ No. 8) sich findenden Sentenz abgelehnt. Dagegen hat Wensinck mit Recht Pap. 53, 2 b (ויתשים ארחא ברגלו[ה|י]) mit dem Spruch R. Harris ܡܚ No. 22 in Parallele gestellt: ܡܣܬܟܠܐ ܠܟܠܒܐ ܐܝܟ ... ܐܝܟ ܐܣܘܪܐ ܠܚܡܪܐ. Nur ist übersehen, daß der letzte Teil von No. 22 sich noch etwas enger an die Papyri anschließt: ܘܐܝܟ ܚܡܪܐ ܒܪܓܠܗ ܕܐܣܘܪܐ. Das entscheidende Wort (רגל) ist also nicht bloß in der armenischen Version (p. 27 No. 14) erhalten: as the tether on the foot of the ass usw.[2]). Für Pap. 53 Z. 3 hatte schon Sachau[3]) auf denselben Spruch bei R. Harris hingewiesen, wo der Anfang ganz im Sinne des Papyrustextes lautet ܒܪܝ ܒܪܝ ܡܢ ܒܪܟ ܠܐ ܬܟܠܐ ܡܚܘܬܐ. Den Gedanken der Z. 4 hat Wensinck in dem armenischen Text p. 27 Nr. 14 b wiedergefunden: For if thou strike him with a rod once or twice, dexterously and quietly, he does not die. But if thou leave him to his own will, he becomes a thief[4]). Dagegen dürfte es nach den oben[5]) besprochenen Bemerkungen Nöldekes und Epsteins zu Pap. 53, 5 zweifelhaft sein, ob diese Sentenz der Papyri mit dem Spruch R. Harris No. 22 b ܡܣܬܟܠܐ ܠܟܠܒܐ ܐܝܟ ܥܠܬܐ ܠܟܘܡ ܕܡܝܐ in irgend einem literargeschichtlichen Zusammenhange steht. Dafür ist ihm durch Heranziehung des Textes bei R. Harris ܡܚ No. 24 und der anderen Parallelen die

[1]) S. 13. [2]) OLZ XV (1912) 50. [3]) S. 160.
[4]) In der 2. Auflage des R. Harris'schen Aḫiḳarwerkes hat diese Sentenz eine etwas abweichende Fassung. [5]) s. S. 13 f.

sinngemäße Ergänzung der Zeilen 6 des Pap. 53 gelungen. Dagegen steht Z. 7 desselben Textes wohl kaum mit dem syrischen Spruch No. 26 und seinen Varianten in Parallele, wie Wensinck zu vermuten scheint. Aber das eine ist sicher: trotz aller formellen Abweichungen liegt es klar zutage, daß die neueren Rezensionen an den angeführten Stellen nur den Gedanken des altaramäischen Aḥiḳarbuches wiedergeben, teilweise unter Anlehnung an den Stil der Vorlage. Richtig ist auch die weitere Bemerkung Wensincks, wonach Pap. 53, 2—7 die einzige Reihe von Sprüchen ist, die auch in den modernen Texten beieinander stehen[1]).

Pap. 54, 4 b heißt es כי צנפר הי מלה „ein Vogel ist das Wort". Sachau vergleicht damit R. Harris ܣܘܪ No. 25: ܩܛܠܐ ܐܢܬܐ ܕܝܠܟ ܐܝܟ ܨܦܪܐ ܫܡܝܢܬܐ. Das Bild ist zweifellos dasselbe, doch liegt der Unterschied auf der Hand. In dem Papyrustext ist das tertium comparationis die Ungreifbarkeit: wie man einen fliegenden Vogel nicht fangen kann, so kann man ein gesprochenes Wort nicht mehr ergreifen. Bei dem syrischen Spruch liegt der Ähnlichkeitspunkt im Nachsatz: ܘܡܢ ܕܠܝܬ ܠܗ ܠܒܐ ܐܟܠ ܠܗܝܢ „und (nur) wer keinen Verstand hat, ißt sie". Dazu kommt, daß das ܨܦܪܐ einen bestimmten Detailsinn hat (Sperling) und durch den Beisatz ܫܡܝܢܬܐ „fett" noch näher bestimmt ist. Es läßt sich daher über das literarische Verhältnis beider Sprüche nicht viel aussagen. M. E. ist die Annahme einer Beeinflussung des Syrers durch den aramäischen Text nicht notwendig, da das Bild naheliegt und schließlich dem Verfasser auch anderswoher bekannt sein konnte. Sachau vermutet für ZZ. 3—5 b eine inhaltliche Verwandtschaft mit R. Harris No. 2, 52 und 53. Dieselbe ist aber so entfernt, daß sich daraus ebenfalls keine Schlüsse auf literarische Abhängigkeit ziehen lassen.

Ebenso problematisch sind wegen der fragmentarischen Überlieferung des Textes die Beziehungen des רכיך ממלל (Pap. 54, 6 b) zu den Sprüchen R. Harris ܐܪ No 8 a: ܒܪܝ ܐܪܟܢ ܠܠܫܢܟ ܘܐܡܠܟ ܡܠܟ und ܥܪ No. 38: ܒܪܝ ܐܫܬܐ ܠܡܠܟ[2]). Sicher dagegen ist, daß Pap. 54, 10 b („ונו ישפטון ה[מ]") mit R. Harris ܥܪ No. 65 a (ܒܪܝ ܠܐ ܬܕܘܢ ܠܡܪܟ ܐܢܬ ܒܥܘܬܗ) keinen Zusammenhang hat[3]).

Für den schwierigen Text Pap. 54 Z. 11 haben Wensinck[4]) und Perles[5]) mit Recht auf die späteren Texte hingewiesen und sie

[1]) a. a. O. 52. [2]) Sachau 164. [3]) Sachau 165.
[4]) OLZ XV (1912) 53. [5]) a. a. O. 55 f.

zur Ergänzung benutzt [1]). In der Tat verhalten sich sowohl der arabische wie der slavische und armenische Spruch zu dem aramäischen wie abgeleitete Texte zu ihrer Quelle. Wichtig ist, daß in allen übereinstimmend die Armut bzw. die Niedrigkeit als das bezeichnet wird, was bitterer ist als gewisse Dinge. Bemerkenswert ist allerdings die Umbiegung des Gedankens im Slavischen und Armenischen. Während es im Altaramäischen und Arabischen heißt, es gibt nichts (bzw. ich habe nichts gefunden), was bitterer wäre usw., treffen wir im Slavischen und Armenischen die Wendung: „es war nicht bitterer als Armut“. Es ist aber kein Zweifel, daß diese letztere eine sekundäre Weiterbildung bzw. Mißbildung des Originals ist, da sie die Pointe abschwächt, ja verwischt. Daß wir statt der ursprünglich genannten bitteren Sachen andere finden, darf nicht befremden [2]).

Interessant sind die Umgestaltungen, welche der Doppelspruch Pap. 55, l. 2 in den neueren Aḫiḳartexten erleidet. Während in seiner Grundform im ersten Teil schwere, im zweiten leichte Lasten zum Vergleiche angeführt werden, haben die neueren Texte zwar ausnahmslos (abgesehen vom Arabischen, in dem die Sentenz überhaupt fehlt) die Doppelfassung, aber in beiden Teilen werden nur schwere Lasten aufgezählt. Nun haben wir die Vermutung ausgesprochen, daß der elephantinische Text der Verbannung (מגלא oder מְגָר) das Ansässigsein (תותב) gegenüberstellt [3]). Da entbehrt die Beobachtung nicht des Interesses, daß die neueren orientalischen Texte den dem letzteren Wort zugrunde liegenden Stammbegriff (יתב, „wohnen“) bewahrt haben, aber nicht ohne die Idee zu variieren. Der Syrer des R. Harris hat: ... ܘܛܒ ܡܥܡܪܘ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܚܙܝܪܐ ܕܝܠܗܘܢ ܥܡ ܣܟܠܐ ܡܫܬܥܝܢ [4]); der Armenier sagt: it was better for me than to dwell with the ignorant and the fool [5]). Hieraus ergibt sich, daß man später den eigentlichen Sinn des Wortes תותב nicht mehr verstand und daher den Begriff durch die beigefügten Ergänzungen verdeutlichen wollte [6]). Aber damit

---

[1]) s. o. S. 19f.

[2]) Übrigens ist dieser Spruch auch syrisch erhalten (cod. Sachau 336, s. Nau 172 No. 65). [3]) s. o. S. 21.

[4]) R. Harris ܡܠܘܗ No. 46. [5]) l. c. p. 32 No. 69c.

[6]) Im slavischen Akyrios ist er ganz aufgegeben. Hier heißt es (p. 6 No. 55): Mein Sohn, ich habe Eisen und Steine gehoben und es schien mir leichter als wenn ein gesetzeskundiger Mann gegen seine nächste Verwandtschaft einen Prozeß führt.

ist auch der Beweis geliefert, daß das elephantinische Volksbuch die Quelle für die Varianten dieses Spruches in den späteren Texten ist.

Inwiefern Pap. 55, 12. 13 a mit Spruch No. 53 bei R. Harris ܥܠܗ (ܣܝܡ ܠܟ ܠܒܘܫ ܡܠܟܐ ܥܠ ܦܘܡܟ) zusammenhängen soll [1]), ist mir nicht klar geworden. Die beiden Sentenzen der aramäischen Papyri scheinen mir auf irgend eine Weise mit der vorhergehenden Fabel vom Bären und den Lämmern zusammenzuhängen.

Wensinck [2]) hat einen Zusammenhang zwischen Pap. 56 I 3 (nach Sachaus Lesung והרכבת חטך לצדיק מנך חטא מן אלהן הו) und dem im slavischen Aḫiḳar erhaltenen Spruch vermutet: Thou hast been to me, O my son! like a man who shot an arrow up to heaven. The arrow certainly did not reach heaven, but the man was guilty of a sin [3]). Allein nach dem oben (S. 26) Bemerkten haben wir die entscheidenden Worte anders aufzufassen als Sachau vorgeschlagen hat. Damit fällt natürlich auch Wensincks Konjektur. Da ferner aus Sachaus [4]) Vergleichung des גזיר קדלה in Z. 9 mit dem syrischen [5]) ܐܡܪ . . . ܥܠ ܚܣܕܗ ܠܠܦܘܡܟ wegen der gar zu entfernten Beziehung kein Aufschluß über das literarische Verhältnis zu gewinnen ist, so ist die einzige wirkliche Parallele, soweit die erste Kolumne des Papyrus in Betracht kommt, die von Perles [6]) zwischen Z. 16 (נשאלת]ך אל תגלי קדם [רח]מיך אל יקל שמך קדמיהם) und R. Harris V Z. 5 v. o. = p. 136 No. 43 (لا تكشف حالك لصاحبك لئلا تكون عنده خسيس) festgestellte. Die Varianten sind hier so minimale, daß das literargeschichtliche Verhältnis keiner weiteren Darlegung bedarf. Wensinck [7]) will dem äthiopischen Spruch R. Harris 128, 1 (My son, if thou hearest a discourse, hide it in thy heart and disclose it not to thy neighbour, that it become not to thee as a coal . . . and bring derision upon thee usw.) und seinen Parallelen in den modernen Texten die nächste Verwandtschaft mit der Sentenz der Papyri zusprechen; aber mit Unrecht, denn wie Perles [8]) richtig bemerkt, haben sie nicht „den charakteristischen Zug, daß man seine Sache nicht dem Freund verraten soll, sondern warnen nur davor, etwas von andern Gehörtes weiter zu erzählen".

Eine sichere Identifikation der Spruchfragmente der zweiten Kolumne des Papyrus 56 mit Sentenzen der jüngeren Aḫiḳarbücher

---

1) Sachau 168. 2) OLZ XV (1912) 53. 3) R. Harris 21.
4) S. 171. 5) R. Harris ܣܝܦ Z. 16. 6) OLZ XV (1912) 56.
7) a. a. O. 53. 8) a. a. O. 56.

ist bis jetzt nicht gelungen. Sachau[1]) konstatierte das Vorkommen des Ausdrucks מנתך (Pap. 56 II 3) in dem syrischen Spruch R. Harris ܡܐ No. 15 ܒܪܝ ܐܟܘܠ ܡܢܟܬܐ, aber weitere Schlüsse sind hier nicht möglich. Das Bruchstück Z. 2 עם זי · חצי — ועזיז מנך hat Wensinck mit der arabischen Sentenz R. Harris ١٢ Z. 4 v. u. = p. 135 No. 38 (يا بني لا تتعدى رجل اقوى منك) und ihren Parallelen in Verbindung gebracht[2]); aber es wird ihm das Problematische dieses Versuchs wohl selber nicht entgangen sein: mehr als Vermutungen sind eben der Natur der Sache nach hier nicht möglich. Ebenso ist es, wie er selbst bemerkt, mit der gesuchten Parallele zwischen Z. 7/8 und R. Harris ܡܒ No. 26. Das Textfragment des Papyrus: אל תדלי ואל בּ — וך אל תמר — הן צבה אנת ברי זי תהיה soll an den Spruch des syrischen Aḥiḳar erinnern: ܒܪܝ ܠܡܘܬܐ ܕܐܒܘܟ ܘܕܐܡܟ ܠܐ ܬܠܘܛ ܠܐ ܠܡܐ ܕܠܡܐ ܬܚܙܐ ܒܡܘܬܐ ܕܒܢܝܟ ܠܐ ܬܚܕܐ. Wie gesagt, hält Wensinck das selbst nur für Konjektur. Ist aber unsere Konstatierung der Unmöglichkeit der Lesung ב[אב]וך richtig[3]), so würde von einem Zusammenhang der beiden Sentenzen überhaupt nicht die Rede sein können. Ansprechend ist die Vermutung von Perles[4]), wonach wir in dem Fragment עויר עינין (Pap. 59 b 6) den Rest eines Spruches hätten, der die Quelle des syr. R. Harris ܡܗ No. 48 wäre, der lautet: ܒܪܝ ܥܝܢܐ ܕܒܪܢܫܐ ܡܥܝܢܐ ܗܝ ܘܠܐ ܣܒܥܐ ܡܢ ܥܘܬܪܐ.

Es gibt also doch mehr Berührungen mit den Sprüchen der späteren Versionen, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Eine Reihe derselben geht mehr oder minder deutlich auf den altaramäischen Aḥiḳar als Quelle zurück. Da wir ferner nicht wissen, wie groß das Verhältnis des erhaltenen Teils zum verlorengegangenen ist, so ist es nicht unmöglich, daß noch mehr Sprüche der neueren Aḥiḳarbücher Abwandlungen der Weisheitslehren des altaramäischen Aḥiḳar sind. Trotzdem behält Lidzbarski recht, der davor warnt, bei Untersuchungen über den Ursprung des Buches zuviel mit den Sprüchen zu operieren, da sie leicht verschoben werden können, Fremdes eingefügt, Altes ausgeschaltet werden kann[5]). Eine ganze Anzahl der Sentenzen des elephantinischen Aḥiḳarbuches ist in den neueren Texten spurlos verschwunden. Dafür ist vieles aus dem Buche Jesus Sirach aufgenommen worden, worauf schon frühere Bearbeiter hingewiesen haben.

[1]) S. 172. [2]) OLZ XV (1912) 54. [3]) s. oben S. 29.
[4]) OLZ XV (1912) 56. [5]) DLZ XXXII (1911) 2977.

IV. Teil.

Die Heimat und die literarische Art des Aḥiḳarbuches.

Die Persönlichkeit Aḥiḳars.

Die im vorhergehenden gemachten Feststellungen erlauben uns, an das letzte Problem heranzutreten und die Frage nach Heimat und literarischer Art des alten Aḥiḳarbuches zu besprechen. Ist es jüdischer, aramäischer oder babylonischer Abkunft? Enthält es Geschichte im strengen Sinn, ist es ein frei erfundener Roman oder vielleicht Abwandlung und Umbildung eines mythologischen Stoffes? Im engsten Zusammenhang damit steht eine zweite Frage: Wer war Aḥiḳar? Ist er eine erdichtete Person oder hat er wirklich gelebt, vielleicht tatsächlich das Amt eines Staatssekretärs unter Sanherib und Asarhaddon bekleidet?

Kurz nach dem Bekanntwerden der R. Harris'schen Texte stellte Theodor Reinach im 38. Bande der Révue des Etudes Juives die Theorie auf, die Aḥiḳargeschichte sei ursprünglich ein Sonnenmythus gewesen [1]). Die 60 Frauen Aḥiḳars und seine 60 Schlösser erinnern nach ihm an die 60 „Sonnenhäuser", die ursprüngliche Einteilung des Kreises in 60 Grade, an die Rolle, die die Zahl 60 im babylonischen Geldwesen spielt usw. Der Korb (panier), in dem Aḥiḳar die Knaben fliegen läßt (sic!), ist nach ihm eine der zahlreichen Varianten des von geflügelten Wesen gezogenen Sonnenwagens. Die Einschließung Aḥiḳars im unterirdischen Gefängnis und seine Rettung stellt er in Parallele mit dem Untergang und Aufgang der „rivalisierenden" Gestirne Sonne und Mond. Später, so will Reinach, ist „die heilige Legende vom Himmel auf die Erde herabgestiegen" [2]), aus der Sonne wurde ein Minister des Königs Sanherib, aus dem Mond der Intrigant Nadan, aus dem Abgrund der Nacht, in den die beiden Gestirne wechselweise eintauchen, eine Grube unter dem Palast Aḥiḳars usw. Die Sprüche, Rätsel usw. sind Beigabe und entstammen der auch sonst nachweisbaren Praxis orientalischer Märchenerzähler, die Handlung durch solche Intermezzos zu beleben.

Allein so geistreich die Theorie aussieht, so wenig taugt

---

[1]) L'origine premier de ce conte paraît bien être un mythe solaire. RÉJ XXXVIII (1899) 10. [2]) l. c.

ihre Grundlage. Zunächst dürfte es wohl klar sein, daß ein reiner Gestirnmythus nicht möglich ist. Das bloße Auf- und Untergehen der Gestirne ist noch nicht geeignet, die dichtende Phantasie anzuregen. Erst wenn gewisse heil- oder unheilbringende Vorgänge in der irdischen Natur (Blühen und Welken, Gesundheit und Krankheit) mit den Bewegungen am Himmel in Verbindung gebracht werden, erst dann ist ein Mythus möglich, denn nur unter dieser Voraussetzung können die Veränderung in der oberen und unteren Welt als Kampf zweier göttlicher Wesen betrachtet werden. Daher der enge Zusammenhang, ja die Identifikation der Sonnengötter mit den Vegetationsgöttern, worauf kürzlich J. Hehn in seinem Buche „Die biblische und die babylonische Gottesidee" hingewiesen hat. Der Sieg des heilbringenden Gestirns bringt Segen, der des Unglückssterns allerhand Unheil. Nun beachte man doch, wie wenig daran selbst in dem modernen Aḥiḳarroman erinnert. Zwar ist der weise Kanzler der Retter seines Herrn, aber nur, weil ihn dieser aus seinem Kerker befreit, nicht weil er aus eigener Kraft sich erhebt. Das Unheil kam zwar nach seinem Sturze, aber nicht von Nadan, dem Repräsentanten des hier als Unheil bringend gedachten Mondes, sondern anderswoher. Dazu kommt, daß der Mond in Babel keineswegs als Unglücksgestirn gedacht wurde, wie die Hymnen an Sin beweisen.

Für die Behauptung, daß die 60 Weiber und die 60 Schlösser Aḥiḳars an die 60 „Sonnenhäuser" erinnern, ist Reinach den Beweis schuldig geblieben, der um so notwendiger gewesen wäre, als die Existenz dieser „Sonnenhäuser" in der alten babylonischen Astrologie und Mythologie recht problematischer Natur zu sein scheint. Eine andere Parallele des Aḥiḳarromans zur Mythologie, die Reinach anführt, besteht faktisch nur in seiner Phantasie. Er sagt nämlich: „Der von Adlern gezogene Korb, in dem Aḥiḳar in dem mittelalterlichen Märchen davonfliegt — oder seine Knappen davonfliegen läßt —, scheint (!) ursprünglich eines der zahlreichen Bilder gewesen zu sein, unter denen sich die naive Phantasie der alten Völker den von geflügelten Wesen gezogenen Sonnenwagen vorstellte" [1]). Aber es ist ja gar nicht von einem

[1]) Le panier, traîné par des aigles, où Ahhikhar s'envole — ou fait envoler ses pages — dans le conte médiéval, semble être, â l'origine, une de nombreuses images sous lesquelles la fantaisie naïve des premiers peuples se représentait le »char« du soleil, tiré par des êtres ailés. l. c. 10.

Korb oder Kasten die Rede, sondern immer von zweien, und diese sind nicht für die Knaben, sondern für die Adler bestimmt [1]). Nur nach der armenischen Version sind die Käfige für die Knaben bestimmt — ein offenbares Mißverständnis des Erzählers —, aber auch hier, wie in allen andern Rezensionen, reiten diese auf den Adlern, fahren aber nicht in dem Kasten [2]), wie Reinach will. Aber selbst angenommen, seine Behauptung sei ebenso richtig als sie falsch ist — wie soll man sich die Umwandlung des Sonnenwagens „en un truc ingénieux imaginé par le devin pour résoudre le problème posé par Pharaon“ [3]) psychologisch begreiflich machen? Zudem haben ja die alten Babylonier die Vorstellung des „Sonnenwagens“ nicht gehabt, sondern nur die der (geflügelten) Sonnenscheibe, bzw. sie haben den Šamaš als einen am Himmel schreitenden Gott dargestellt.

Der nach dem Gesagten an sich schon sehr problematische Versuch, die Aḥiḳargeschichte als Astralmythus zu erklären, wird nun durch den Fund in Elephantine vollends zunichte gemacht. Soweit wir sehen können, fehlt in den Papyri das „mythologische“ Element vollständig. Vor allem können wir mit Bestimmtheit sagen, daß das Motiv der 60 Frauen und der 60 Schlösser im altaramäischen Aḥiḳarbuche vollständig gefehlt hat. Damit fällt aber eine Hauptstütze der These Reinachs in sich zusammen. Es handelt sich in den mittelalterlichen Rezensionen um übertreibende Ausmalungen der Erzähler, die auf die Zahl 60 deshalb verfielen, weil sie eben eine runde Zahl zur Angabe einer größeren Menge ist. Auch sonst lassen sich in den erhaltenen Teilen keine mythologischen Anklänge feststellen. Und solche wären doch in den altaramäischen Fragmenten weit eher zu erwarten, als in den nachchristlichen Texten, wenn überhaupt die Aḥiḳargeschichte mit Astralmythologie zu tun gehabt hätte. So geht aber in dem Volksbuch aus Elephantine alles höchst natürlich und menschlich zu.

Die mythologische Theorie der Entstehung des Aḥiḳarbuches kann sich demnach nicht auf die Tatsachen berufen. Sie ist ein

---

[1]) Vgl. die arabische Erzählung (R. Harris 148) und die syrische (l. c.). In letzterer ist ausdrücklich von zwei Kästen für die Adler die Rede.

[2]) l. c. 47 und die oben zitierten Stellen.

[3]) Reinach l. c. 10 f.

Ausfluß der Bestrebungen, um jeden Preis überall religions- und mythengeschichtliche Zusammenhänge zu konstatieren, sucht also die historische Wirklichkeit in ein aprioristisches Schema zu pressen. An diesem Grundfehler leidet aber auch die Hypothese François Nau's, der der Gegenpol Th. Reinachs genannt werden kann. Sieht dieser im Aḥikarbuch ein Mythologem, so will jener wenigstens den Kern der Erzählung für historische Wahrheit halten. Der Ausgangspunkt seiner These ist offensichtlich die Voraussetzung, daß das atl Tobiasbuch Geschichte im strengen Sinn des Wortes enthalte. In seinem Buche „Histoire et sagesse d'Aḥikar l'assyrien", das 1909 erschien, wirft er der u. a. auch von Cosquin in der Revue biblique tom. VIII (1899) p. 50 vertretenen Ansicht, daß Aḥikar keine historische Persönlichkeit sei, „méthode fantaisiste" vor[1]), muß aber gleichwohl gestehen, daß die Aḥikarbücher unhistorische, ja märchenhafte Elemente enthalten, d. h. Legenden sind[2]). Ja sogar das von ihm damals supponierte aramäische Original hat bereits Geschichte und Legende vermischt enthalten[3]).

In einem Artikel der Revue Biblique Internationale N. S. IX (1912), betitelt „Aḥiqar et les papyrus d'Éléphantine" glaubt er nun auf Grund der „providentiellen" Entdeckung[4]) der aramäischen Papyri den vollen Beweis für die Geschichtlichkeit Aḥikars bzw. der einschlägigen Stellen des Tobiasbuches liefern zu können. Vor allem sind nach ihm die Sentenzen jüdischen Ursprungs. Den Beweis dafür findet er in dem Gebrauch der Ausdrücke אלהן und אלהיא, der vollkommen dem des atl אֱלֹהִים bzw. הָאֱלֹהִים entspreche. Die Sachausche Übersetzung des אלהן mit „unser Gott" findet er nicht entsprechend; ebensowenig die Wiedergabe des אלהן und אלהיא mit „die Götter". Die pluralische Form des Namens bewirke manchmal „par attraction", daß auch das Verbum im Plural steht[5]). Als weitere Stütze für seine These führt er den „monotheistischen Psalm" in Tfl. 48, Pap. 57, Col. 2 an[6]). Die in Z. 3 und 4 daselbst sich findenden Suffixe der 2. Person Singularis bezieht er ebenfalls auf den Vokativ אל in Z. 1, genau so wie dasselbe Suffix in der nämlichen Zeile. Aus diesen Gründen glaubt er als Verfasser des alten Aḥikarbuches einen

[1]) l. c. 21. [2]) l. c. 116 f. [3]) l. c. 119.
[4]) R. B. N. S. IX (1912) 78.
[5]) l. c. 74. [6]) l. c.

aramäischen Juden des 6. Jahrhunderts annehmen zu dürfen. Er nennt ihn einen „Elohisten“ [1]), womit er ihn freilich nicht mit den in der atl Bibelkritik so genannten Schriftstellern in Verbindung bringen will. Allein Nau muß selber zugeben, daß sich gegen die „monotheistische“ Deutung des „Psalms“ in Pap. 57 II, 1 ff. „gegründete Einwendungen“ machen lassen, und es hilft ihm wenig, wenn er diesen Schwierigkeiten mit der Bemerkung ausweichen will: mais ce point est sécondaire [2]). Im Gegenteil: es hängt von der richtigen Erklärung der einschlägigen Zeilen außerordentlich viel ab. Vor allen Dingen wäre der Nachweis notwendig, daß wir es wirklich mit einem „Psalm“ zu tun haben. Allein, außer daß die in Z. 1—4 erhaltenen Reste uns keinen positiven Anhaltspunkt dafür geben, sprechen die weiteren Zeilen der Kolumne deutlich dagegen. Wie namentlich Z. 14 zeigt, haben wir es hier mit Sentenzen zu tun von derselben Art, wie sie auf den übrigen Blättern stehen, und so werden auch ZZ. 1—4 Torsi von einzelnen Sinnsprüchen enthalten. Sodann kommt es darauf an, wie das הקימני אל בצדיק עמך aufgefaßt wird. Übersetzt man im Anschluß an Sachau und Nau „Laß mich stehen, o Gott, in dem Gerechten (sc. in dem gerechten Teil, parmi les justes) deines Volkes“, so hat der Satz ja zweifellos jüdische Färbung [3]). Aber צדיק als kollektivischen Singular zu fassen, geht doch nicht an und ebenso mißlich ist es, darin eine Defektivschreibung zu sehen (צַדִּיקִי f. צַדִּיקֵי). Vielmehr dürfte zu übersetzen sein: „Laß mich stehen, o Gott, als (ב essentiae!) Gerechten bei dir (עִמָּךְ!). Dazu kommt ferner, daß die Ausdrücke אל, אלהן und אלהיא keineswegs für jüdische Herkunft der Texte, ja nicht einmal für bloßen Monotheismus beweisen. Nau hat es unterlassen, die Papyri in die religionsgeschichtliche Beleuchtung zu rücken. Er begnügt sich mit der Bemerkung: „le paganisme, si frappant dans les documents d'Assouan, n'a pas laissé plus de traces dans Aḥiqar“ [4]). Aber wenn in den übrigen Urkunden heidnische Auffassung vorherrscht, wenn ferner nach Naus eigener Annahme der Verfasser des

[1]) l. c.. [2]) l. c.

[3]) Nöldeke (Untersuchungen zum Achikarroman 18): „הקימני wird Perf. sein: ‚Gott hat mich aufgerichtet‘, nicht Imperativ, denn der Angeredete ist ja Nadin. בצדיק ‚durch einen Gerechten‘? Das wäre dann Nabusumiskun.“ Allein diese Vermutung stützt sich auf die von uns als verfehlt beurteilte Ansicht über das Verhältnis des didaktischen zum erzählenden Teil.

[4]) l. c. 74.

Aḥiḳarbuches in Assyrien gelebt hat, so liegt der Verdacht polytheistischer Auffassung doch sehr nahe. In der Tat ist der Beweis bereits erbracht, daß die fraglichen Texte keineswegs im monotheistischen Sinn gedeutet werden müssen. Die Untersuchungen Hehns über „Die biblische und die babylonische Gottesidee“ haben zweierlei dargetan: erstens daß in den babylonischen Keilschrifttexten der Plural ilâni in der Bedeutung eines abstrakten Singulars gebraucht und deshalb auch mit singularischem Prädikat verbunden wird. Es genügt also nicht zur Erklärung des אלהין und אלהיא auf das biblische אלהים zu rekurrieren. Vielmehr haben beide Ausdrucksweisen, die aramäische wie die hebräische, ihre Analogie und wohl auch ihr Prototyp im Babylonischen. Zweitens ist bewiesen, daß das ilu und das in aramäischen Eigennamen häufige אל keineswegs im monotheistischen Sinn aufzufassen ist, sondern ebenfalls die Gottheit in abstracto bezeichnet. Nun kommt dieses אל außer in Pap. 57 II, 1 außerdem noch mehrmals in der Verbindung זי אל עמה vor (Papp. 54, 13; 56 II, 13; 57 I, 3 [und 6?]), für die schon Sachau [1]) die Bedeutung „mit dem Gott ist“ vermutet und Smend als sicher nachgewiesen hat [2]). An allen diesen Stellen paßt die abstrakte Bedeutung des Wortes אל sehr gut, also wird sie auch für Pap. 57 II, 1 anzunehmen sein. Ein positiver Beweis für den heidnischen Ursprung der Aḥiḳartexte ist aber das ebenfalls von Smend [3]) nachgewiesene Vorkommen des babylonischen Gottes Šamaš in Pap. 53, 14. 15; 54, 14; 57 I, 13. 14, ein Resultat, das auch A. Schollmeyer anerkannt und mit sprachlichen Parallelen aus den einschlägigen babylonischen Texten belegt hat [4]).

So ist demnach die Hauptstütze der Nauschen These als nicht tragfähig erwiesen. Auch seine übrigen Argumente sind nicht viel besser. Wenn er das Fehlen von Anachronismen, Gaukelspielen und Unmöglichkeiten, ferner die innere Einfachheit der Handlung, die keine Unwahrscheinlichkeiten enthalte, für seine Ansicht geltend macht, so kann man ihm die Tatsache ruhig zugeben, ohne seinen Folgerungen deswegen zustimmen zu müssen. Denn wie der Vertreter der strengkonservativen Exegese vielfach tun, übersieht er, daß die innere Einfachheit keineswegs

[1]) Zu Pap. 56 II 13, s. S. 173.

[2]) Th Litztg XXXVII (1912) 392 (zu Pap. 54, 13).

[3]) l. c.

[4]) Theologie und Glaube IV (1912) 660 f.

ein Kriterium für die Geschichtlichkeit des Inhalts ist. Jede Novelle muß innerlich möglich und glaubwürdig sein und braucht doch kein einziges wirkliches Faktum zu enthalten. Das Fehlen von Anachronismen beweist nur, daß der Verfasser seine Erzählung geschickt in einen historischen Rahmen zu spannen verstanden hat. Die Berufung auf die Analogie des mittelalterlichen (!) Judentums [1]) wird niemand für ernst nehmen. Wenn Alphons V. von Portugal den Rabbi Abarbanel als Hofjuden hatte, so ist doch noch eine große Frage, ob Asarhaddon sich schon einen solchen beigelegt hat. Der ungeheuere zeitliche Abstand, der kolossale Unterschied der religiösen und sozialen Verhältnisse des Zehnstämmereiches und des neuzeitlichen Judentums sollte doch nicht so als quantité négligeable behandelt werden, wie dies von Nau beliebt wird. Viel eher ließe sich der Vergleich mit der Stellung des Nehemias am persischen Königshofe hören (Neh 1).

Eine Reihe von Gegeninstanzen hat Nau übersehen oder nicht genügend gewürdigt. Da ist vor allem das Fehlen jeder positiven Bezeugung der jüdischen Abkunft des Aḥiḳar in den Papyri. Es heißt der Schwierigkeit aus dem Wege gehen, wenn man einfach dekretiert: „Man hat übrigens das Recht, den Inhalt des Aḥiḳarbuches durch die Daten des Tobiasbuches, des Strabo und des Klemens von Alexandrien zu ergänzen, denn die Verfasser der Papyri hatten sicher nicht die Absicht, vollständig zu sein, zumal sie nicht nur die jüdischen Gesetze . . . sondern auch die ganze glorreiche Geschichte ihrer Nation nicht zu kennen scheinen“ [2]). Das alles wäre ja eben zu beweisen und wie stimmt die Begründung Naus zu der von ihm aufgestellten Behauptung, die „Geschichte des Aḥiḳar“ sei der Stolz der jüdischen Rasse gewesen? [3]) Gerade bei letzterer Annahme muß doch das Fehlen jeden Hinweises auf die jüdische Abkunft des Helden doppelt befremdlich erscheinen! Es ist übrigens nicht einmal wahr, daß die Aḥiḳarerzählung den „Stolz“ der Juden gebildet hat. Das zeigt die Textgeschichte des Tobiasbuches deutlich genug. Das vollständige Fehlen der Aḥiḳarstellen in mehreren Rezensionen des Buches Tobias ist doch, wie bereits oben bemerkt wurde, ein Zeichen, daß man mit der Einbeziehung des Aḥiḳar ins Judentum nicht überall einverstanden war. Das wäre nicht verständ-

[1]) R. B. 78. [2]) l. c. 77. [3]) l. c. 79.

lich, wenn er ein in der Welt durch so merkwürdige Schicksale ausgezeichneter Sohn dieses Volkes gewesen wäre.

Wenn Nau behauptet, die Aḥiḳarpapyri ließen sich durch Strabo ergänzen, so kann er dessen Zeugnis nicht ablehnen. Tatsächlich hat er auch diesen Autor sowohl in seinem früheren Buche als in seinem neulichen Artikel beifällig zitiert. Nun sagt aber Strabo, Aḥiḳar habe bei den „Bosporenern" gelebt, was von Halévy und anderen unter Zustimmung Naus in „Borsippener" korrigiert und ganz mit Recht mit einer andern Stelle kombiniert wird, wo es heißt: Es gibt bei den Chaldäern mehrere Astronomenschulen (*τῶν ἀστρονομικῶν γένη πλείω*), denn einige heißen Orchener (*Ὀρχηνοὶ* d. h. wohl „die aus Erech"), andere Borsippener usw." [1]). Ganz richtig bemerkte Nau damals: . . . il s'ensuit que, d'après Strabon, Aḥikar était célèbre parmi les sages de la Babylonie [2]) und auch jetzt gibt er noch zu: Aḥiqar était un des sages de Borsippa, comme l'a dit Strabon [3]). Wie er dies freilich mit seiner Behauptung in Einklang bringt, daß Aḥiḳar der Hofjude Asarhaddons gewesen sei, bleibt ein Rätsel. Entweder hat Strabo recht oder der griechische Tobias, aber nicht beide zugleich. Nun wird die Notiz des griechischen Geographen durch zwei Tatsachen gestützt. Der Name Aḥiḳar ist babylonisch-assyrischen Ursprungs. In den Kontrakten ist nicht bloß der dem Sinne nach äquivalente Name Waqar-aḫum zu konstatieren [4]), sondern es findet sich auch der Name Aḫum-waqar [5]) und zwar unter Umständen, die es ausgeschlossen erscheinen lassen, daß es sich um einen westsemitischen Namen handeln könnte. Das eine Mal wird ein Mann dieses Namens als Sohn des Etel-bî-Sin, das andere Mal als Vater des Ibni-Sin bezeichnet. Die Urkunden stammen aus altbabylonischer Zeit, sind also um vieles älter als die Papyri. Ja gerade in der Zeit der Sargoniden begegnet uns der Name Aḫu-ia-ḳar oder Aḫi-ia-ḳar in assyrischen Kontrakten. In einer Urkunde, die aus dem Jahre 698, also aus der Zeit Sanheribs, stammt, wird ein Mann namens Aḫu (bzw. Aḫi)-ia-ḳar

[1]) Histoire et sagesse d'A. 47. cf. Strabonis Geographica rec. A. Meineke (= Bibl. Teubner. 180) C 762 = p. 1063 bzw. C 739 = p. 1030.

[2]) l. c.

[3]) R. B. IX (1912) 78.

[4]) Tallqvist, Neubabylonisches Namenbuch 314 a.

[5]) Ranke, Early Babylonian Personal Names 63.

genannt[1]), ebenso auf einer anderen Tafel, deren Datum leider nicht erhalten ist[2]). Hieher gehören wohl auch die Namen Aḫu-u-ḳar und Ú-ḳur-aḫe ^{pl}[3]). Der ebenfalls vorkommende Frauenname Ja-ḳar-aḫe ^{pl}[4]) beweist, daß solche mit aḫu und der Wurzel וקר bzw. יקר zusammengesetzte Namen nicht unbeliebt gewesen sein müssen.

Wir haben ferner auf das Vorkommen des Šamaš in den Aḫiḳarsentenzen als ein Anzeichen für den Polytheismus ihres Verfassers hingewiesen. Nun möchte man freilich versucht sein, das durch Konjektur gewonnene *ἐν Βορσιππήνοις* des Strabo nochmals in ein *ἐν Σιππαρήνοις* zu korrigieren, denn die Stadt des Šamaš *καὶ' ἐξοχήν* war Sippar, während in Borsippa vorzüglich Nebo verehrt wurde. Allein das hinderte doch wohl nicht, daß in letzterer Stadt auch Sentenzen, die sich auf Šamaš bezogen, gedichtet oder wenigstens schriftlich fixiert wurden. Der Kult des einen Gottes schloß ja in Babel die Verehrung der andern keineswegs aus. Und dann ist ja Nebo von Borsippa der Gott der Schreibkunst, „der Weise voll kluger Gedanken, mudu mimma šumšu, der Allwissende“[5]). Es liegt nahe, daß man sich an seinem Kultorte auch mit der Abfassung und Aufzeichnung von Sinnsprüchen befaßte. So hat die Annahme, Aḫiḳar sei ein Mitglied etwa der Priesterkaste von Borsippa gewesen, auf die uns Strabos Notiz führt, m. E. gar nichts Unwahrscheinliches an sich und ebenso ist es ganz gut möglich, daß die Sentenzen unserer Papyri in der Stadt des Nebo von einem Manne, der den Namen Aḫiḳar führte, verfaßt oder doch wenigstens aufgezeichnet worden sind[6]).

So gut es indes möglich ist, daß ein Weiser namens Aḫiḳar zu den historischen Persönlichkeiten zu zählen ist, so wenig kann man das aramäische Volksbuch aus Elephantine als Geschichtsquelle ansprechen. Es kann nur als historischer Roman oder als Novelle bezeichnet werden. Darauf führt zunächst die Tatsache, daß ein „Kanzler“ namens Aḫiḳar weder auf den keilinschriftlichen Monumenten der Könige Sanherib und Asarhaddon noch sonst

[1]) Johns, Assyrian Deeds and Documents (Cambridge 1901) No. 468 Vs. 1

Geschrieben:

[2]) l. c. No. 251 Rs 3. Auch No. 70 Vs. 7 dürfen wir wohl Aḫi-ia-[ḳar] lesen.

[3]) l. c. No. 160 Vs. 4 und 661 Vs. 10 bzw. No. 105 Rs. 6.

[4]) l. c. No. 245 Vs. 3. [5]) Hehn, Bibl. und babyl. Gottesidee 68.

[6]) Schon Sachau (S. XXII) hat an einen Zusammenhang des Aḫiḳar mit dem Nebokult gedacht.

in der zeitgenössischen Literatur erwähnt wird. Das wäre bei einem Manne, der der leitende Staatsminister gewesen sein soll, nicht recht verständlich. Zwar wissen wir nicht allzuviel von den Beamten der assyrischen Großkönige. Doch kennen wir manche von ihnen mit Namen, die in höheren Stellungen tätig waren, sodaß es immerhin auffällig wäre, wenn gerade von Aḥiḳar, falls er der oberste Staatsbeamte gewesen wäre, so gar keine Spur sich erhalten hätte. Nau's[1]) Hinweis auf die babylonische Chronik B nützt wenig. Zwar wird hier (Col. IV, 1 ff.) erzählt, daß der amel GU-EN-NA Aḫe-šallim und ein anderer, dessen Name nicht erhalten ist, nach Assur gebracht und getötet worden seien. Allein wir haben hier höchstens ein historisches Analogon zum Aḥiḳarbuche, dessen wir übrigens nicht bedurft hätten. Sonst aber sind die in der Chronik und in unserem Volksbuche geschilderten Ereignisse so verschieden, daß wir darauf verzichten müssen, durch Vergleichung beider den Nachweis für die Geschichtlichkeit des Aḥiḳarbuches zu führen.

Es ist ferner zu beachten, daß Aḥiḳars Stellung am Hofe durch keinen Titel bezeichnet wird, der sich keilschriftlich nachweisen ließe. Er wird wiederholt als ספר bezeichnet (Pap. 49, 1. 12; 50, 2; 51, 4. 11). Mit diesem Ausdruck wird in den Papyri eine untergeordnete Beamtenklasse bezeichnet, die Kanzlisten z. B. der Provinzialverwaltung (ספרי מדינתא Pap. 5, 1. 6) oder des Schatzes (ספרי אוצרא Pap. 25, 12. 14). Das entsprechende babylonische Wort šâpiru ist, soviel ich sehe, zwar als Beamtentitel nachgewiesen, kommt aber nicht als Titel eines leitenden Staatsmannes vor[2]). Man vergleiche nun das oben über die bereits in den Papyri sich zeigende schillernde Bedeutung des ספר Gesagte und halte damit die Tatsache zusammen, daß auch das babylonische šâpiru an zahlreichen Stellen einfach „Gelehrter, Schriftkundiger" bedeutet. Der Verfasser des alten Aḥiḳarbuches wußte keinen speziellen Titel für seinen Helden und bezeichnete ihn daher mit einem farblosen Terminus. Das wäre nicht verständlich, wenn Aḥiḳar wirklich der gewesen wäre, als den ihn das Volksbuch

[1]) R. B. IX (1912) 78.

[2]) Johns, Assyrian Deeds and Documents No. 474 Vs. 6 erscheint der amel ša-pi-ru nach dem amel šaknu(nu). In Šurpu VIII 53 steht er zwischen dem šaknu und dem daianu. Allein gebraucht, war dieser Titel wohl ebenso farblos wie etwa unser moderner „Sekretär" oder „Inspektor". (Diese Nachweise verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Prof. Dr. Streck in Würzburg).

darstellt. Bei der relativen zeitlichen Nähe der Abfassung des Romanes und der Regierung der darin genannten Könige, bei dem Fortleben der wesentlichen Staatsformen bis in die Epoche der Papyri wäre es doch wenig wahrscheinlich, daß der richtige Titel einer solch eminenten Persönlichkeit, wie Aḥiḳar gewesen sein müßte, verloren gegangen sein sollte. Nicht anders steht es mit der Bezeichnung אבוה די אתור כלה, die Pap. 52 I 7 von Aḥiḳar gebraucht wird. Sie ist keilschriftlich nicht nachzuweisen und auch an unserer Stelle nur eine Metapher. Aber das Eigentümliche ist eben, daß Nabusumiskun seinen Leuten die Bedeutung Aḥiḳars auf solche Weise klar machen muß, wo es doch leichter durch Angabe seines Titels geschehen könnte. Ähnlich steht es mit dem Worte רביא [1]), mit dem die Stellung des Nabusumiskun bezeichnet wird. Es entspricht wohl dem bab. rabû, ist aber ein ebenso farbloser Ausdruck wie dieses und kein bestimmter Titel. Historische Quellen standen also dem Verfasser des Aḥiḳarbuches nicht zu Gebote.

Als drittes Moment kommt noch hinzu das vollständige Fehlen eines konkreten geschichtlichen Hintergrundes, obwohl sich wenigstens Spuren eines solchen trotz des fragmentarischen Zustandes der Papyri finden lassen müßten. Gelegenheit, einen solchen aufzurollen, gäbe die Anklage Nadans. Sie war aber wohl ganz allgemein gehalten [2]). Nun hat sie Smend [3]) in dem Fragment Pap. 59 a, Z. 1 finden wollen, das er so deutet: [„Dem N. N.] hat er angezeigt (ה[חוי]) dem Araber hat er geschworen (ימא!) und dem Sidonier . . .“ Aber abgesehen davon, daß diese Deutung etwas künstlich aussieht und durch den allerdings äußerst fragmentarischen Kontext nicht gestützt wird, so würde sie an unserem Urteil nichts ändern. Jedenfalls aber erhebt der König Asarhaddon Pap. 51, 5 nur die allgemeine Anschuldigung gegen Aḥiḳar: [„Er sinnt,] ob er etwa das Land wider uns verderben könnte“. Ähnlich gebraucht dieser gegenüber Nabusumiskun den farblosen Ausdruck: „Der Vater dieses Asarhaddon, des Königs, war zornig auf dich“ (Pap. 51, 16). Man würde doch hier in der eindringlichen Rede etwas Plastischeres erwarten. Würde der Verfasser historische Fakta berichten, so würde er zweifelsohne auf irgendwelche Ereignisse anspielen. So aber stehen ihm keine zu Gebote und solche selbst zu erfinden, dazu fehlt ihm

[1]) Pap. 51, 7. [2]) s. o. S. 42. [3]) Theol. Lit.-Ztg. XXXVII, Sp. 391.

die Gestaltungskraft genau so, wie den Redaktoren der späteren Texte. Die ganze Erzählung erhält dadurch ein zeitlos-schematisches Gepräge: man brauchte nur neue Namen einzusetzen, so könnte man sie an einem beliebigen andern Fürstenhof des alten oder neuen Orients spielen lassen ohne sonst etwas ändern zu müssen. Mit Recht hat Sachau die „wenig individualistische Weise" betont, wie hier Sanherib und Asarhaddon erwähnt werden: „sie erscheinen ganz wie die Könige in der Fabel"[1]). E. Meyer macht noch darauf aufmerksam, wie rasch die Umwandlung zweier energischer Persönlichkeiten der Geschichte in die „stereotypen Herrscherfiguren der orientalischen Sage" vor sich gegangen ist: ist ja doch die Aḥiḳargeschichte, so wie sie uns vorliegt, etwa anderthalb Jahrhunderte nach dem Tode Asarhaddons niedergeschrieben[2]).

Die Papyrusfragmente aus Elephantine bieten uns also keine Geschichte, sondern nur eine Sage oder, wenn man will, ein Märchen. Selbst Fr. Nau gibt dies, wenn auch widerwillig, zu, indem er von der rédaction déjà légendaire spricht, die die Aḥiḳargeschichte zwei Jahrhunderte nach den Ereignissen erhalten habe[3]), und wenn er sich gegen den letzteren Ausdruck mit der Argumentation wehrt[4]): „Sie (die Juden) haben (in der Aḥiḳargeschichte) niemals ein Märchen gesehen, denn (!!) sie beginnt nicht wie unsere Märchen: Es war einmal ein Vezier eines großen Fürsten, sondern: Er hieß Aḥiḳar, er war ein weiser und geschickter Schriftkundiger usw.", so wird durch diese affektierte Naivität seine Verlegenheit nur schlecht verborgen. Es würde ihm übrigens wohl schwer fallen anzugeben, welche Bestandteile historisch und welche legendär sein sollen. Nein, es kann über den literarischen Charakter des Aḥiḳarbuches ein Zweifel nicht bestehen und es ist nur die Frage, aus welchem Anlaß und zu welchem Zweck die Erzählung erdichtet wurde. Nun wurde oben[5]) die Spruchsammlung als Anhang zur Aḥiḳargeschichte erklärt. Diese Konstatierung bezieht sich jedoch nur auf das fertige Buch

[1]) S. XXII.

[2]) Papyrusfund von Elephantine 120 f.

[3]) R. B. IX 79.

[4]) l. c.: . . . ils n'ont jamais vu «un conte», car elle ne commence pas comme nos contes: «Il était une fois un vizier d'un grand prince» mais par «Il ne nommait Aḥiqar, c'était un scribe sage et habile usw. usw.

[5]) S. 61.

und enthält kein Urteil über die chronologische Reihenfolge der Entstehung der beiden Teile. Es dürfte sich empfehlen, den didaktischen Teil für älter als den historischen zu halten. Zwar wäre der umgekehrte Fall ebenfalls nicht undenkbar. Hat man ja doch dem König Salomo, nachdem die Geschichte seines Lebens und seiner Regierung längst im Königsbuch und in der Chronik schriftlich fixiert war, auf Grund der Notiz 1 Rg 5, 12 außer dem Buch der Sprichwörter und der Weisheit noch manches andere zugeschrieben. So wäre es auch denkbar, daß etwa eine Bemerkung wie Pap. 49, 1 זי חכם לברה der Anlaß gewesen wäre, eine Spruchsammlung anzufügen. Allein die Sache liegt bei Salomo doch anders wie bei Aḥiḳar. Bei jenem, der durch eine glänzende Regierung sich im Gedächtnis seines Volkes unsterblich gemacht hatte, war doch eine Zueignung späterer Literaturerzeugnisse leichter möglich als bei einem Mann wie Aḥiḳar, dessen äußeres Leben jedenfalls nicht in die Augen fallend war. Hier ist es wahrscheinlich, daß seine in der Spruchsammlung niedergelegte Weisheit dem Manne einen Namen verschaffte und die Erdichtung seiner Geschichte veranlaßte. Sie war also keine „Rahmenerzählung", wie E. Meyer annimmt [1]), sondern eine legendäre biographische Einleitung zum Spruchbuche. Die Motive dazu lagen dem Dichter nicht ferne und vielleicht haben ihm einige uns jetzt verlorene Sentenzen über Undank ihm den Gedanken nahegelegt, das Motiv vom undankbaren Sohn bzw. Pflegesohn in irgend einer Weise zugrunde zu legen und durchzuführen.

Das vollständige Fehlen mythologischer Anklänge, auf das schon hingewiesen wurde, ist dabei von besonderem Interesse. Schon früher wurde das Bestehen einer reinen Heldendichtung, wenn wir so sagen dürfen, bei den Babyloniern vermutet [2]). In den Aḥiḳarfragmenten ist uns nun ein Literaturwerk dieses Genres erhalten geblieben. Für die Auffassung des altorientalischen Geisteslebens ist das nicht ohne Bedeutung. E. Renan hat einst die übertriebene Behauptung gewagt: „Les Sémites n'ont jamais en de mythologie" [3]). In neuester Zeit ist man ins andere Extrem verfallen. Man wollte und will das ganze Geistesleben des alten Morgenlandes aus mythologischen Motiven ableiten. Ist ja doch

[1]) Der Papyrusfund von Elephantine 116.

[2]) Vgl. O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer 208 f.

[3]) Hist. gén. et syst. comp. des langues sémitiques (1863) 7 bei Hehn, Bibl. und babyl. Gottesidee 135.

die harmloseste Erzählung der Bibel nicht mehr sicher, von einer gewissen Schule als verkappter Sonnen-, Mond- oder Istarmythus angesprochen zu werden und ist doch ein extremer Anhänger derselben so weit gegangen, den Brand der Bibliothek zu Alexandrien, diese angebliche Schandtat des kulturlosen Haudegens Omar, mit mythologischen Auffassungen in Verbindung zu bringen [1]). Solche Übertreibungen werden durch den Fund von Elephantine auf das rechte Maß zurückgeführt. Nur ausschweifende Phantasie könnte in dem alten Aḥiḳarbuch Mythologie finden. Letztere mag im Geistesleben des alten Orients eine wichtige Rolle gespielt haben, ausschließlich beherrscht hat sie es ebensowenig wie etwa unser Zeitalter nur von Naturwissenschaft und Technik erfüllt ist, obwohl diese auf die Gestaltung des modernen Lebens und sogar des Stils zweifelsohne einen hervorragenden Einfluß ausgeübt haben. Die Wahrheit liegt in der Mitte, nicht in den Extremen.

Schluss.

Das Bedauern über die fragmentarische Erhaltung des alten Aḥiḳarbuches darf uns nicht hindern, die grundlegende Wichtigkeit des Fundes gebührend anzuerkennen. Es ist gewiß von hohem Interesse, den wenn auch zum Teil zerstörten Keim zu kennen, aus dem sich eine später im ganzen Morgenlande verbreitete Erzählung entwickelt hat, und die vielfach überbauten Grundlinien klar vor sich liegen zu sehen. Allein die Bedeutung der elephantinischen Aḥiḳarpapyri greift über das Spezialgebiet der Sagenforschung hinaus: sie ist allgemein wissenschaftlich, weil methodologisch. Der Fund von Elephantine ist geeignet, das Vertrauen zu den Arbeitsweisen der philologisch-historischen Kritik zu heben. Besonders ist dies der Fall bei dem chronologischen Ansatz der Weisheitsliteratur im Rahmen der atl Geschichte. Die längst gehegte Ansicht, daß die Proverbien und der Prediger der Zeit nach dem Exil angehören, hat durch die Texte aus Elephantine eine nicht geringe Stütze erhalten. Jedenfalls werden sich die Vertreter der konservativen Richtung mit der Tatsache auseinanderzusetzen haben, daß manche Sentenz dieser biblischen Bücher zu einem Werk literarische Beziehungen hat, das sicher nicht aus jüdischen Kreisen und dazu aus der Zeit nach Salamo stammt.

[1]) W. Erbt, Von Jerusalem nach Rom 96 [2]. Die ganze Geschichte ist schon seit längerer Zeit als Märchen erkannt.

Stellenregister.

a) Zitate aus den Papyri.

Pap. 5, 1 78
6 78
25, 12 78
14 78
49, 1 5. 48. 78. 81
2 5
3 6
1—3 3
4 6
5 7
6 3. 7. 39
6—8 39
7 3. 39
8 3. 7. 39
9 7. 41
10 7. 48
12 78
13 48
15 7
50, 1 3. 7
2 7. 48. 78
3 8
4 8. 42
8 8
9 f. 8
10—14 3
12—13 41
14 8. 42
51, 2 8
3 43
4 7. 9. 48. 78
5 9. 79
6 9
7 9. 79 N. 1
8 f. 9. 44 N. 4
9 9
10 9
11 78
12 10
13 10
14 10
15 10
16 79
Pap. 51, 17 3. 10
52 I, 1 3
2 48
5 10
6 11
7 11. 49 N. 2. 79
8 11
10—11 11
12 11
13 11
14 11
15 11
II, 1 12
4 12
7 12. 44 N. 2. 49 N. 3
9 10 N. 7
9—10 12
12 f. 44 N. 2
53, 1 12. 64
1—6 53
2 b 64
2—7 65
3 64
3—4 57 f.
4 13. 54. 64
5 13. 64
6 14. 65
7 14
8 14
9 f. 15
11 15
12 15
13 16
14 61. 74
14-15 a 16. 58
15 b 17
13 17
54, 1 17
2 17
3 17
4 17. 53. 59. 65
5 18. 63
6 18. 65
Pap. 54, 7 18
8 19
9 19
10 19. 63. 65
11 19. 53. 65 f.
11 b—12 a 59
12 20
12 b 60
13 20. 53. 74
14 21. 53. 74
15 21. 57
16 21
55, 1 f. 21. 60. 66
3 22. 62
4 f. 22. 60
5 60
6 23. 63
7 23
8—10 a 23. 54 N. 1
9 23
11 24
12 24
12—13 a 67
14 63
15 24
5 . I, 1 25. 53. 63
2 26. 53. 54
3 26. 67
4 54
4—5 53
4—6 a 26
7 27. 61
7—8 53
8 27
9 27. 67
11 28
12 61
13 28
14 b 60
14 b—15 a 28. 54
15 b 54. 55
16 28. 67
II, 2 29. 68

Pap. 56 II, 3 68
6 29
7 29. 68
8 54
8—9 29
10 29. 61
11 30
13 74
15 30
17 30
57 I, 1 30
2 30. 62
3 31. 74
5 31
6 31
7f. 54 N. 2
Pap. 57 I, 7—8 31
9 32
10 32. 62
11 63
13 32
13—14 53. 74
II, 1ff. 72f. 74
2 33
3 33. 72f.
4 33. 55. 72f.
5 33
6 60
14 33. 73
16 33
58 A 1 34
2—3 34
Pap. 58 A 4 34
6 34
10 61
11 34
B 16 34
17 61. 62
59 A 1 34. 79
4 35
9 36
12 35
15 35
16 35
B 1 36
6 36. 68

b) Bibelzitate.

Gn 6, 3 6
44, 21 63
Dt 28, 15 61
45 61
Idc 20, 39. 41 11
1 Sm 5, 9 24
1 Rg 5, 12 81
Js 23, 2 34
40, 26 23. 63
Jer 3, 5 62
4, 10 21
9, 22 61
23, 17 21
19 32. 62
24, 6 63
39, 12 63
40, 4 63
Ez 13, 11. 12 62
29, 21 60
31, 3—6 33
32, 2 62
13 62
34, 18—19 22
Jo 2, 6 63 N. 3
Ps 10, 14 13
Ps 34, 16 63
45, 4 19
66, 12 64
74, 13b 63
91, 1 33
147, 4 23. 63
Prv 4, 23 18. 59
6, 16—19 58
8, 6 60
7 60
13, 24 57
23, 13—14 58
25, 15 20. 59
27, 3 60
30, 15b—16 58
18—19 58
21—23 58
29—30 58
31, 2 60
Hi 9, 2 19. 63
25, 4 19. 63
Koh 9, 18 63
10, 14 63 N. 2
20b 18
Est 1, 19 12
Dn 4, 14 28
31 63
6, 24 12
7, 9 27
Esr 5, 12 24
17 12
7, 12 48
21 48
Neh 1, 1ff. 75
Eccli (Sir) hebr.
3, 8b 61
17a 61
4, 23 61
8, 2 61
16, 2 20, 60
Eccli (Sir) graec.
16, 1 60
19, 8 61
20, 26 61
33 30. 61
Tob 1, 4ff. 40
2, 10 45
14, 10f. 40. 46
Mt 9, 17 13

Nachträge und Berichtigungen.

S. 2 letzte Zeile erg.: vgl. die in der Ausgabe von Sachau angegebenen Ausmessungen.

S. 18 lies Koh 10, 20b st. 19, 20b.

S. 33 und 61 lies Eccli 20, 33 st. 20, 23.

S. 34 Z. 1 lies Pap. 58a.

Zu S. 80 N. 2 erg.: Halévy weist noch darauf hin, daß die Papyri von dem gewaltsamen Tode Sanheribs nichts zu wissen scheinen (Rev. sém. XX [1912] 154).

Lebenslauf.

Ich bin geboren am 7. September 1886 zu Münnerstadt als ältester Sohn des 1909 verstorbenen kgl. Gymnasialprofessors Adam Stummer und seiner Ehefrau Katharina geb. Wachter. Die humanistischen Studien absolvierte ich 1905 am kgl. Alten Gymnasium zu Würzburg. Sodann bezog ich die kgl. Julius-Maximilians-Universität daselbst. Neben den theologischen Vorlesungen hörte ich orientalische Sprachen bei den HH. Prof. Dr. Braun, Dr. Hehn und Dr. Streck. Im Jahre 1909 erhielt ich für meine Arbeit „Die Bedeutung Rich. Simons für die Pentateuchkritik" den vollen Preis der theologischen Fakultät. Am 1. August desselben Jahres zum Priester geweiht, war ich erst als Kaplan in Mellrichstadt und Hofheim, dann als Präfekt im Bischöflichen Studienseminar zu Würzburg tätig. In letzterer Stellung promovierte ich im Jahre 1910 summa cum laude zum Doktor der Theologie. Gegenwärtig bin ich Kaplan im Juliusspital. Die mündliche Prüfung fand am 28. Juli 1913 statt.